













مما عايناه الرومان وساقه الاول  
المصالح الى الله اصعب من الله عليهم

خبرني



بسم الله الرحمن الرحيم ربنا خير  
ملو الاول قال الشارح الخبر وفي الخبر العالم بالامر وقيل المراد به البلوغ في العلم  
 الله بلفظه الخطير ان الجليل بعد ما بين بالتسمية طرف متعلق بقال يعني بعد ابتداء الشارح  
 بسم الله الرحمن الرحيم تيمنا وشركا اي جعل الامم ميمنا وشركا قال الخليل وفي ذلك اي في تعقيب  
 التسمية بالتوحيد في ذكر الحمد بعد ذكر بسم الله الرحمن الرحيم في صدر الكتاب كما اورد بها  
 اقتداء ان اتباعه بأسلوب الكتاب المجيد كان المراد بالاسلوب حاله تعرض للكلام باعتبار تعظيم  
 بعض الاجزاء وناحية البعض وقيل الاسلوب الاصل وقيل الضرب وقيل الفخ ولافه في ان الحيل  
 متعارف المحض والكاتب عبارة عن الخطوط والنقوش الدالة على اللفاظ الدالة على المعاني والقرن  
 بين الكتاب والرسالة على ما هو المشهور انما هو بحسب الكتاب والنقش فان الكتاب هو الكامل في الفن  
 والرسالة غير الكاملة في الفن وحمل الكتاب هنا على اللفاظ اول من حمله على الخطوط اذ لا يتحقق الكتاب  
 حقيقة التمجيد والتسمية وبالجملة القرآن مبتدأ بالتسمية والتجديد والاقتداء به في ما يلي الكتب  
 والرسائل جميع عظيم فلذلك ابتداء الشارح رحمه الله في كتابه بالتسمية والتجديد والناحية  
 من تلك النكاح على باشا وعمر فيما بين المؤمنين والمؤمنين بل وقع عليه الاجماع من  
 خلف من سلف من ابتداء التاليف والنقش بالتسمية والتجديد والعلل باشا وقع عليه الاجماع  
 ايضا امرهم فلذلك على ان رجع به والثالث من تلك النكاح امتثال لحديثي الابتداء المرويين  
 من الحفرة النبوية واقدم على السنة النبوية المصطفوية قال النبي عم وعلى الواصلين افضل  
 الصلوات واكرم النبي صلى الله عليه واله في بسم الله فتاوى وقال في كل امر ذي بال لم يبد  
 فيه بالحمد فهو اجبر والقول بان الامر به انما هو ابتداء بها دون التعقيب فلا يتحقق  
 الاشكال به مدفع بان الامر بالابتداء بها مستلزم للامر بالتعقيب وانما المراد بالتعقيب الكمال



انزاعا بعد التعقيب المذكور دون اخرون التعقيب فهو متساو من القران والشعر وقيل  
 في التعقيب المذكور اشكال اذ يتحقق الابتداء بها فيه الالبسة اللفظ مقطوع الذنب الاجزم  
 مقطوع اليد وهما في الحديثين كما يتبين من النقص في امر ذي بال لم يبد فيه بالتسمية  
 والتجديد في بسم الله الرحمن الرحيم على هضم النفس اشعار بان امر ما وعلمه لم يبد في قدره ولا  
 يكون ذابا لوصاف شرف ومرتبة فلا يلزم ترك الاشكال في الحديثين وانما ما فعله بعض  
 من ذكر التسمية وترك التمجيد فليس على ان التمجيد ليس مخصوصا بذكر لفظ الحمد وما يتفق منه  
 فان ذكر الاوصاف الجميلة على وجه التعظيم ايضا حمله على الحقيقة هو الذي صنف بالحيل  
 على جهة التعظيم وذكر لفظ الحمد وما يتفق منه انما يكون قد لا يكون مشعرا بالتعظيم المذكور  
 لاكونه توصيفا بالحيل على جهة التعظيم فذكر السبيل او لا من عن ذكر الحمد ثانيا لاكونه مشعرا  
 على اوصافه كما وبالحيلة ذكر اسم الله تعالى اسم كافي بغير بنية التسمية والتجديد اقول هذا  
 انما يتبع اذا كان عبارة الحديثين هكذا كل امر ذي بال لم يبد فيه بسم الله فتاوى وكل امر ذي  
 بال لم يبد فيه بسم الله فتاوى لما اذ كانا عبارة الحديثين هكذا بسم الله وبالحمد كما  
 سمعنا من ائمة الاستاذين فلا يتبع الاشكال لا بذكر العبارة بين المحققين كالابن حنبل  
 الاعتدال المذكور او لما عن الترك ما ذكرناه او لا فلا يصح ذكر احد من دون الاخر لعدم جريان  
 الاعتدال المذكور او لافيه وانما ما يتبع من تعارضهما ان تعارض الحديثين ودلالة كل  
 واحد منهما على ما يخالف مدلول الآخر بيان ذلك تعارض هذا ان الابتداء امر لا يقتضي الا  
 واحد وحديث ابتداء التسمية يدل على ان الابتداء بالحكمة الذي هو مدلول حديث ابتداء  
 التمجيد وهو يدل على ان الابتداء بالسبيل الذي هو مدلول حديث ابتداء التسمية لا يتعارض  
 الابتداء بالامر من الذين هما التسمية والتجديد فنقول ذلك في تعارض مدفع لما قبل الابتداء

انزاعا بعد التعقيب المذكور دون اخرون التعقيب فهو متساو من القران والشعر وقيل  
 في التعقيب المذكور اشكال اذ يتحقق الابتداء بها فيه الالبسة اللفظ مقطوع الذنب الاجزم  
 مقطوع اليد وهما في الحديثين كما يتبين من النقص في امر ذي بال لم يبد فيه بالتسمية



الواقع في حديث ابن الخير عن الابن العري المند وهو ذكر الشي اولا قبل الشرح في المقصود  
وذلك متمم لما سأله الذكر كل واحد من الامور المترتبة المذكورة في الكلمة والدقائق  
والسجلات مما قبل الشرح في المقصود الاحص فيها او يجل الابتداء في حديث ابن التسمية  
على الابتداء الحقيقي في التعارض من الحديثين لان الابتداء الشي بالتسمية حقيقة لابن في ذكر  
شي آخر وهو بعد الحديث الشرعي في المقصود بعد التسمية او نقول ان التعارض مدفوع على  
الابتداء الواقع في احدهما اي احد الحديثين الذي هو حديث ابن التسمية على الابتداء  
الحقيقي وعلى الابتداء الواقع في الحديث الآخر على الابتداء الاصح الذي هو جواب عن ذكر  
الشي قبل الآخر كما هو المشهور فوق وقوع الابتداء في بالتسمية يكون حسب الحقيقة وبالتجديد  
بالاضافة الى ما كان لا حسب الحقيقة فلا خاف بين الحديثين هذا التدريج ايضا ولكن ان يجل الباء  
في الحديثين للاستعانة بجل الابتداء الواقع فيها على الابتداء الحقيقي فلا تعارض بين الحديثين  
اصلا او محصلا الحديثين في يصير بكذا كل امر في بال لم يبدأ باستعانة بسم الله فما اكثر  
وكل امر في بال لم يبدأ باستعانة الحديث فما اكثر ولا شك ان الاستعانة في تحصيل امر شي لا  
ينافي في الاستعانة في تحصيل شي آخر كما ان يبدأ امر باستعانة امر في وامور وغاية ما لزم من ذلك  
ان لا يكون شي من التسمية والتجديد جزء من الابتداء وليس مذكور عن ادعي ان الحديث جزء من الابتداء  
في الواقع نعم البيان وان يجل الباء فيها الملازمة وعلى الابتداء الواقع فيها على الابتداء الحقيقي  
ولا تعارض في بينهما او محصلا الحديثين يصير بكذا كل امر في بال لم يبدأ بملازمة بسم الله  
فما اكثر وكل امر في بال لم يبدأ بملازمة الحديث فما اكثر ومع التبليغ بالتسمية والتجديد ليس الا  
اللفظ بالفاظ التي عليها او تجملها وتفكر معناها حين الشرع في الامر الذي يبدأ واذا ان ابتداء  
او الافتقار فيها ولا شك ان لا يحقق الا باللفظ او التجمل المذكورين ولا يجل ايضا ان ابتداء الشي

متكلم لا ينافي التبليغ بامر آخر ايضا عند ذلك الابتداء يعني بحوز ابتداء شي متكلم بامر  
بالحق الذي ذكر ويكون التبليغ حين الابتداء ولا يستدعي ذلك خروج الامر من الذي يتكلم  
عن ذلك الابتداء لان الملازمة مع وقوع الابتداء بالشي على وجه الولاية بان يكون التبليغ  
جزء من الابتداء كما في الحرف في الكتاب كما هو المشهور ويقع ابتداء عند التبليغ بالجواب ولكن  
مع الملازمة وقوع الابتداء بملازمة وبذكر ان ذكر الشي قبل وقوع الابتداء بان يتكلم بذكر  
الشي اولا ثم يبدأ شيئا قصدا ابتداء و تحصيله لكن يجب ان يكون بلا فصل اي يجب لا يوسط  
بين التبليغ الشي وبين وقوع ابتداء شي زمان والا لما صدق على الابتداء انه ابتداء ذلك  
الشي متكلم بذلك الشي فيما ذكرناه علم انه بحوز ان يبدأ شيئا متكلم بامر من يجل احدهما جزء  
من الابتداء كما في الحديث مما ذكر الامر الامر التبليغ بقوله ان قبل الامر التبليغ ببالامر الذي هو  
جزء من الابتداء كما في التسمية بدون فصل اي من غير ان يوسط بينهما زمان فيكون ان الابتداء يعني ان  
التبليغ بالامر الذي هو جزء من الابتداء كما في التجديد ولما لم يكن التبليغ بذلك الامر الذي هو جزء من الابتداء  
كما في التجديد ولما لم يكن التبليغ بذلك الامر الذي هو جزء من الابتداء كما في التجديد وبين التبليغ بالامر الاول كما في التسمية  
ان انقطاع وتنقطع تتخلل الزمان فيصير ان كان فيها ما حصل ان في زمان واحد وقد عرفت  
ان زمان الابتداء يعني هو زمان التبليغ بما يبدأ الاغتراب وال هذا اشار الحديث في بقوله  
فيكون ان الابتداء ان التبليغ بما وامر ادخل الآن في قوله ان الابتداء وان التبليغ الزمان  
دون الآن الذي هو طرف الزمان لان التبليغ بالتسمية والتجديد متكلم ليس الان في الزمان وليس  
الحديث ان زمان الابتداء يعني زمان التبليغ بما حقيقة بان لا يكون بين الزمانين تفاير بحسب  
نفس الامر ولا يريد ان الحكاية اليومية المنفصلة لا يمكن وجود معاصرة زمانية فان النسبة  
بينهما تقدم وما خلف زمان ولا يمكن حدوث الحديث في زمانا حدوث الحديث المقدم بان يكون حدوث الحديث



في زمان وحدوث المؤخر في زمان آخر فلا يكون التلبس احد الامرين السابق احدهما على الآخر  
 بعينه زمان التلبس بالآخر ولا شك ان الشئ الذي يربى بالابتداء لم يبدأ في زمان التلبس  
 بالسابق كالتسمية واللام لم يكن ذلك الشئ مبتدأ بل بالابتداء الامر الثاني اللاحق كالتحديد لا يتبع  
 وقوع الابتداء بالشئ بعد كونه مبتدأ فلم يكن زمان الابتداء زمان التلبس بهما صفة  
 بل يكون زمان الابتداء بعينه زمان التلبس باللاحق بحسب نفس الامر وزمان التلبس  
 بالسابق خارج عنه **وهو الاول** التوحيد بجلال ذاته الظاهر ان الباء في قوله بجلال ذاته  
 صلة للتوحيد وانه لربط التوحيد بالجلال ذاته اعلم انه قد يحتاج احتياج ارتباط بعض  
 الافعال ببعض الاسماء الى حروف رابطة كعلل الاشمال وعن المتبني وزوق للدخول والباء للمروءة  
 ومن التبيين وغير ذلك يستعمل تلك الأدوات صلت تلك الافعال والآلات لارتباطها بالاسماء  
 ولا يمكن ارتباطها بتلك الاسماء بدون تلك الدوابط وهي مأخوذة من وصلت الشئ اذا رابطة  
 الى آخر يقال توحيد بذاته اي تفرده واستغنى عن صفاته من غير احتياج الى آخر فلو قيل توحيده  
 ذاته بدون باء الصلة لم يصح لعدم ارتباط التوحيد بالذات من غير واسطة الرابطة والمراد  
 بالجلال الصفة السلبية كما ان المراد بالكمال الصفة الشبونية وقيل المراد بالجلال صفة القهر  
 كالقهار والمنعم والفاضل والمراد بالكمال صفة اللطف كالرؤف والرحمن والرحيم وفي التفسير  
 يجوز ان يكون اضافة الجلال الى الذات بمعنى اللام وان يكون من قبيل اضافة الصفة الى الموصوف  
 على انه حصول الصفة في التوحيد بجلال الذات عدم شركة الغير في جلال الذات بمعنى ان لا  
 شركة في الصفة السلبية او في صفة القهر هذا على تقدير ان يكون اضافة بمعنى اللام او نقول  
 بمعنى التوحيد بجلال الذات عدم شركة الغير في الذات الجلييلة ان لا يكون ذات الجلييلة امر مشترك  
 بين الكثير هذا على تقدير ان يكون اضافة من قبيل اضافة الصفة الى الموصوف على انه حصول

الصورة المراد به الصورة الحاصلة هذا على تقدير ان يكون الباء صلة التوحيد ويحتمل ان يكون  
 الباء للصلة بل يكون للملازمة بمعنى لا يكون الغرض من ذكره مجرد الربط والوصل بل المراد بالتبس  
 الذات بتلك الصفة في التوحيد بجلال ذاته انما قد تبا بالوعدة الذاتية مع ملازمة جلال الذات  
 في اي حين يوفق ان الباء يجوز ان يكون للصلة وان يكون للملازمة فاعلم ان لفظ التوحيد  
 صيغة التثنية واستعمالها في اللفظ الحقيقية اما للصيرورة وقبول الفعل من فعل بتقدير العيني  
 نحو قطعته ففعل وهو في هذه صفة متعدي وان قيد بقوله بدون صنع وما يتركونه لهم بحر الطين  
 اي صار بحر الجلال على صنع ومدخل من الغير بحسب الظاهر ومنه ان الصيرورة بدون صنع  
 التكون والتولد فهو ايضا في حقه صفة متعدي اما اذا اريد بالصيرورة معناه الحقيقة ان يكون بطريق  
 الانتحال كالنحو والتكون والتولد فظاهر واما اذا اريد به مطلق الكون فلان الصيرورة  
 لا يستعمل في اللفظ الا على الحوادث فلا يجوز اطلاق صيغة التثنية في الصيرورة على الله تعالى  
 ما ولو سلم فان استعمال صيغة التثنية في الكون المطلق يجوز فلا ينافي ما تقدم من امتناع على  
 صيغة التثنية في المعنى الحقيقي في ذاته كما وانما للثبوت لان فاعله ينعكس على كلفة اللفظ وطبعه وسجية  
 وذلك ايضا من اجل حقه تعالى ولا استحالة في صيغة التثنية في ذاته كما على الحقيقة اللغوية  
 سواء كانت صيرورة او ثبوت او كلفا وجب التجوز فيها بان يحل على الجبال والكمال كما قيل في المسئلة  
 فان صيغة التثنية في التثنية للبيان والكمال دون الصيرورة والثبوت ولما عمل التجوز على الكون  
 المطلق فهو ان جاز ايضا لكن المحل على الكمال اتم واول كما لا يخفى فذلك حكم المحسوس بوجوب المحل  
 على الكمال كذا التثنية على تقدير ان يكون صيغة التثنية في ذاته كما محولة على الجبال والكمال  
 معنى التوحيد بجلال الذات على تقدير ان يكون الباء صلة الانصاف بالوعدة الذاتية  
 الكاملة غاية الكمال انصافا كما ملأ في غاية الكمال وعدم شركة الغير في جلال ذاته



او في ذاته الجليسة او الانعقاد بالوحدة الحاملة الذاتية مع ملازمة جلال الذات على تقدير  
ان يكون الباء للملازمة هذا نهاية تحرير كلام الخشوع في هذا المقام على ما سيجي خاطر الغائر  
ونظري العاصم وكلامه اضمالا اخذ ذكره لكن عندنا انا اخرته اول ما عدنا وكل حرب  
بالديهم فرعون **هذا الاول** ساطع في الضمير المحرور في محتمل ان يكون له سكا وعقل  
ان يكون محروم وعلى التقديرين اضافة الساطع الى محتمل ان يكون بنفسه محتمل ان يكون  
من قبيل اضافة اخلاق نيات ينع اضافة الصفة الى الموصوف بالتأويل لا اضمالا اربع  
والاول اضمالا يكون الضمير مستلحا كونه اضافة نفس من منطوق العبارة في بصير هكذا والعلة  
على جهة محتمل التوحي بالبرهان الساطع المرتفع من برهانهم كما والمقوى بالحق الغاطة الظاهرة  
من محتمل وهذا منبر بان محتمل بوضوحها متصف بالسطوع وببعضها غير متصف به كمن محتمل التي  
وفق التبريد الانبيا على اثبات ما ادعاه من النبوة هو القسم الاول دون الثاني فيدل على  
قوة آياته وعظم بنياته وما يدعي من ان العبارة مع هذا الاحتمال تدل على ان آياته هم اعظم  
آيات جميع الانبياء بخلاف ما اذا كان الضمير محمداً وذلك بصير سببا لا لولوية هذا الاحتمال وجبانه  
ناظر اليه حيث قال الاول كون الضمير له سكا بعينه ان آية نبينا هم اعظم من آيات جميع الانبياء  
فرد عليه ان هذا لما يتبع اذا كانت العبارة اشعار بان سائر الانبياء لم يوفقوا باثبات اشكال هذا التبريد  
النبوية في السطوع ولم ينفردوا على ابراد اشباه تلك الحق القطعية في الظهور بل هي مخصوصة  
به هم والظاهر ان هذا غير مشعوب الاحتمال الثاني ما يكون الضمير راجعا الى الله سكا والافاضة من  
قبيل اخلاق نيات فيحصل العبارة في بصير هكذا والعلة على بسية محتمل محتمل محتمل سكا ساطع  
لا يقال لا يصح هذا الاحتمال الاستدلال ان يكون مؤيدا لجميع محتمل في وهو خلاف الواقع لانا نقول  
هذا لما يتبع اذا كان في العبارة ما يفيد الاستغراق وليس فيها ذكر وما قيل ان الجمع يفيد الاستغراق

اضافة

كما تقرر

كما تقرر في الاصول فالظاهر ان اكثرى ولو سلم فغاية ما ندم من ذلك ان يكون النبي هم مؤيدا  
بجميع محتمل ساطع لان يكون مؤيدا لجميع محتمل وان هذا من ذلك فان قبل هذا ايضا خلاف  
الواقع فلما بعد التسليم ان هذا من قبيل المباني الواقعة في الخطب القصيدة على اننا نقول  
ذلك الورود بين الاضمار بين الاول والثاني لان مؤيد الاحتمال الاول ايضا  
هو ان الضمير هم مؤيد جميع محتمل ساطع كما قدر ان المحتمل عليه والالم بعينه ان آية نبينا  
اعظم من آيات سائر الانبياء وفيه نظرية جوب فتدبر فانه دقيق بل ادق من الدقيق كما  
والاحتمال الثالث هو ان سائر محتمل في بقوله ويجوز ان يكون الضمير محمداً فيكون  
اضافة ساطع الى محتمل من قبيل اضافة اخلاق نيات كبدل على سطوع جميع محتمل في غير آية  
الى الضمير سببا مستلحا فاعلم من ذلك الاحتمال الرابع وهو ان يكون الضمير محمداً واصله  
السطوع الذي بمعنى لا يصح فلو اننا بقية المذكورة ان الدلالة على سطوع جميع محتمل  
لان مؤيد في بصير هكذا التوحي بالبرهان الساطع من برهانهم هم والمقوى بالحق الظاهرة  
من محتمل فان اضافة الى الضمير وان افادوا التبريد كمن اضافة الساطع الى محتمل لا يفيد الاضمار  
فيصير منها ان نبينا هم مؤيد بعض محتمل الذي هو ساطع دون الجميع ولا يخفى بشاعة ذلك  
وكذا هيته **هذا الاول** وبعد فان اتيان هذا الغاء اما على تدعيم وجوده كما كان تدعيم ان  
انه ذكر كما ان النبي تفتيد ان طرية فاقى بالغاء في الجواب ومبني ذلك هو ان المتوهم كما لمحقق تكا  
عند وجوده اما ذكر الغاء كذا كالحجب عند تدعيم وجوده ذكر الغاء او على تقديره في تقديره نظم الكلام  
بطريق تعويض الواو عنها بعد الحذف يعني كانه قد راعى في الكلام ثم حذف واى في مكانه بالواو  
عوضا عن المحذوف وانما قلنا ان الواو عوض عن المحذوف لكان ههنا اجتماع الواو مع اما في  
الكلام على اننا نقول انه لا يمنع في اجتماع الواو مع اما كما وقع في عبارة ابي يوسف السكاكي في



في اواخر فن البيان حيث قال واما بعد فان علامة الاصلين الى افره فلا جناح الى انك  
 التعديض عند اختيار تقدير ما في نظم الكلام **هذا الاول** واساس قواعد عقيدة الاسلام هو  
 علم التوحيد والصفات الموصوف بالكلام اقول في شرح المقاصد كلام محصله هو ان الاحكام  
 المنسوبة الى الشرح منها ما يتعلق بالعلل وليس فريضة وعلمية ومنها ما يتعلق بالاعتقاد ووسيلة  
 اصلية واعتقادية وكانت الاوائل من العلل ببركة صحة النبي وم وقرب العهد مع تلك القواعد  
 والاضطرابات مستغنيين عن تدوين الاحكام الى ان ظهر اختلاف الاراء ودمت الحاجة فيها الى زيادة  
 نظر والفتا فافذوا الرب. النظر والاستدلال في ذكر استنباط الاحكام وبذلك اجدتهم في حقيقة  
 عقيدة الاسلام واقتبلوا الى تمهيد اصولها وقوانينها وتبيينها وتدوينها على المسائل  
 بالادلة وفكر الشبه باجوبتها وسموا العلم بافتقارها وختموا الاعتقاد بها باسم الفقه لا كبر الاكرو  
 فقه العليين بالفقه والاعتقاد بها بسم التوحيد والصفات وسموا الكلام انتهى كلامه فعلم من ذلك  
 ان كل واحد من الفاظ الشرايع والاحكام وعقيدة الاسلام قد يطلق على المعنى العام الشارح  
 للفرعية والاصلية وقد تفرقة مكانه ان الحكم قد يطلق على نفس القضية فيكون ان يكون المراد من  
 الالفاظ الاحكام والشرايع وعقيدة الاسلام في قول الشرح فان معنى علم الشرايع والاحكام و  
 اساس عقيدة الاسلام مسائل الفقه بالمعنى العام ان مسائل المتعلقة بالعلل والمسائل المتعلقة  
 بالاعتقاد وفيه خل فيها جميع الاحكام المنسوبة الى الشريعة الفراء ولما كان صفعا على من بين  
 تلك المسائل والاحكام اشرف واتم واحدا ما عدنا وكان يجب ان يتعلق الغرض او لا وبالذات  
 بذلك الاتم الاشرف ثم بعد ذلك من الشريعة حتى ان لم يحصل تلك المسائل لم يدخل في دايرة  
 الاسلام ولم يخط حدوده ولا يات وان كان مصارفا فمضمون سائر الشريعة مما لا يتصل  
 غير من الاعتقادية فيقول ذلك البعض من المسائل فيما بين المسائل المنسوبة الى الشرح اصلا

واساس بالنسبة الى ما عدنا ومعرفة مساو مدار المعرفة سائر الشريعة فانها في غير  
 من المسائل الشرعية وثبات معرفتها واعدادها ان يكون تلك المسائل الشرعية وبمعرفة تلك  
 الاحكام الخمسة فان اخفاة المعنى الى علم الشرايع والاساس الى عقيدة الاسلام بمفهومه وادارة  
 العلم الى الشرايع بمعنى اللام واخفاة القواعد الى عقيدة الاسلام ببيانها وادارة القواعد  
 المسائل الكلية الى القوانين في حقها الفرعية الاولى ان العلم المتعلق بتوحيد الواجب صفاته  
 المسمى بعلم الكلام في بعض الاصطلاحات مساو مدار ما عدنا فيما بين العلوم المتعلقة بتوحيد  
 الواجب وصفاته انفسا اساسا واصل فيما بين القواعد والقوانين التي هي نفس عقيدة الاسلام  
 ان الاحكام المنسوبة الى الشريعة بالنسبة الى ما عدنا في حقها الفرعية الاولى مدح للعلم وفي  
 الثانية المعلوم في غاية المرتبة ونهاية الدرجة هذا تفسير كلام الشرح على وجه تقدير  
 عليه راي واما تفسير كلامه على وجه راي المحقق هو ان تقول القواعد جمع فاعلم انه في  
 اللغة الاساس والاصل وتعرف اهل النظر والاستدلال عبارة عن قضية كلية تطبق  
 على احكام جميع قوانين موضوعها ليسوف تلك الاحكام منها بطريق التفرع والمراد بهذا  
 المعنى الفرعي فالمقصود ان اساس عقيدة الاسلام هو علم التوحيد والصفات المسمى بالكلام  
 اعلم ان الدين والاسلام واحد لان الدين عند الله الاسلام فالمراد بالعقيدة الاسلامية المنسوبة  
 الى دين نبينا محمد المصطفى عليه وعلى آله واصحابه افضل الصلوات والكرام النجاسة توقف  
 على الشرح ام لا وسواء كان من الدين في الواقع كلام اهل الحق او لا كلام المخالفة  
 واساس عقيدة الاسلامية هو الكتاب ان كلام الله تعالى والسنة ان كلام النبي صلى الله عليه وآله  
 يجب ان يستفاد من الشريعة كبقية ان يجب ان يكون في فظة استنباط جميع المباحث من القواعد  
 الدينية على القواعد الشرعية وان لا يخالف القطعية جريا على مقتضى نظر العقول الناصرة

بالاحكام المنسوبة الى الشريعة وحصول  
 الامر به العادة ان المسائل المتعلقة



على ما هو قانون فلسفة لا يمنع انه يجب ان يكون جميع المباحث حقة في نفس من متبينة  
الا الاسلام بالتحقيق مستنبط من الشرع الشريف والا لزم خروج كلام المجتهد والمفسر و  
الخارج ومن جرى مجراهم عن العقائد الاسلامية لان الباطل العاصد لا يستفاد من الشرع  
والمستفاد من الشرع ليس الاصحى فقاوا ايضا يلزم خروج بعض المسائل الاعتقادية كافي  
نفس الامر الغير المستنبط من الشرع كسنة وجوه الواجب واختباره وتكراره وغير ذلك مما  
يكون اثباته مخصوصا بفعل من العقائد الاسلامية والمسائل الكلية اساس الكتاب والسنة  
وهما يتوقفان عليها ان على المسائل الكلية لان حقيقتها لا يثبت الا بعد اثبات وجود  
الواجب وقدرته واختباره واثبات النبوة فهما يتوقفان على المسائل الكلامية كقوله لا اله الا الله  
موجودة قادرة مختارة نبينا محمد مبعوث علينا وما يتوقف تلك المسائل عليه من المسائل المذكورة  
في مباحث الجواهر والادوات والامور العامة وغير ذلك فعلم ان علم الكلام اساس العقائد  
الاسلامية وما قيل ان العقائد الاسلامية وما قيل ان العقائد الاسلامية من علم الكلام وكون  
الكلام اساس اساس العقائد بنفسه كون الشئ اساسا لنفسه يرد عليه انك قد عرفت ان  
اساسية الكتاب والسنة لعلم الكلام من حيث ان استنباطه يجب ان يكون خارجا عن قانون  
الاسلام بمعنى ان لا ياتي منه وان اساس علم الكلام للكتاب والسنة من حيث ان ثبوت حقيقتها  
موقوف على بعض مسائل علم الكلام وما كانت اجنبية مختلفة لم يلزم من اسكيتية علم الكلام للكتاب  
والسنة الذين هما اساسان لذلك العلم كون العلم اساسا لنفسه لو سلم الاتي في الجملة فلا يلزم  
لزوم اساسية الشئ لنفسه فاما كون اساس الكتاب والسنة من مسائل علم الكلام مسئلة وجوه  
الواجب واختباره وقدرته والبعض مما يكون للكتاب والسنة اساسا له ليس كذلك عرفت  
لما عرفت من انها عقلية صرف لا تدخل لها فيها فيكون اساسيتها بالنسبة الى سائر المسائل فلا يلزم

الحمد

كون الشئ اساسا لنفسه وكون العقائد المذكورة المذكورة من الكلام وكون علم التوحيد  
موسوما بالكلام لا يوجب اتحادهما غاية ما يلزم من ذلك ان يكون بعض مسائل الكلام اساسا  
لبعض الآخر فلا يخرج من فيه نفي هذه القرينة الا فيكون قوله اساسا قواعدا لعقائد الاسلام  
ترقى في المخرج لعلم توحيد الواجب وصفاته وليس ذلك الترتيب في القرينة الاولى وهي قوله  
ومعنى علم الشرايع والاحكام وذلك شمول قرينة الاول للكتاب والسنة فانهما ان علم التوحيد  
والصفاء والكتابات والسنة متساويان الاقدام في تلك الصفة لكون كل واحد منهما مبني على الشرايع  
والاحكام فليس ثمة منهما فضل في تلك الصفة ان في كونها مبني على الشرايع والاحكام فضلا عن ان  
يكون علم التوحيد والصفاء فضل فيها بخلاف القرينة الثانية فانها مخصوصة بعلم التوحيد  
غير متساوية للكتاب والسنة لانها لا يكونان اساسين لاسس عقائد الاسلام والا لزم ان يكون  
اساسين لانفسهما ففعل ان لا علم التوحيد والصفاء فضلا عن تلك الصفة انما اساسا توحيد  
عقائد الاسلام فيكون في تلك القرينة ترقى في المخرج لعلم التوحيد والصفاء ولو قيل حصول الترتيب في القرينة  
الثانية من جهة انها تدل على ان علم التوحيد والصفاء اساس للكتاب والسنة بخلاف القرينة الاولى  
فانها لا تدل على تدل على ذلك لكان له وجه وما قيل ان القرينة الثانية ايضا تشمل الكتاب كالمقرينة  
الاولى فلا يكون في القرينة الثانية ترقى في المخرج كالاول وذلك لا يقر من ان علم التوحيد  
والصفاء المنسب للكلام يكون اساسا اساس عقائد الاسلام فيجب ان يكون الكلام اساس العقائد  
لان ثبت من اساس الاسس اساس ويلزم من ذلك ان يكون الكتاب اساس الكلام لان من الكلام  
والكتاب اساسا فيكون اساسا فنقول الكتاب اساس الكلام والكلام اساس العقائد فالكتاب  
اساس اساس العقائد لان اساس اساس الشئ اسكيتية يلزم يوجب القرينة الثانية ايضا ياتي المخرج  
والترقي فيه لانها تشمل الكتاب مثل الاول يرد عليه ان لا يلزم ان اساس الاسس اسكيتية قد مر ذلك

الصفاء



المعنى سابقا فلا يحتاج الى الاعادة ويمكن في توجيه ما افادته الشرح من ان علم الكلام اسما  
قواعد فبايد الكلام ان يقال ان اسكن العقائد الاسلامية اولها التفصيلية وعلم الكلام اسكن  
لذلك الادلة التفصيلية بناء على ان معرفة السبب طائفة من المعاني منها معرفة معنى تلك الادلة وفنا  
متوقعة على معرفة مباحث النظر والاستدلال وهي ان معرفة مباحث النظر والاستدلال يتوقف  
يتوقف على هذا العلم ان علم الكلام بناء على انها مباحث النظر والاستدلال والدليل جزمته  
على ما بهد المذهب المختار وانما قلنا ذلك لانه من الاختلاف هل يكون مباحث النظر جزءا من  
الكلام او لا فالحق اننا جزمناه وذهب البعض الى خلافه ويرد عليه ان هذا الوجه لا يدل على  
اساسية الكلام لعقائد الاسلام اذ غاية ما تترجم من ذلك ساسية جزء الكلام لعقائد الاسلام  
واساسية الجزء لا يوجب ساسية الكل على اننا نقول معرفة الاستنباط والعقيدة والفهم متوقفة  
على معرفة مباحث النظر ان موضوع كان له اعلى معرفته علم الكلام جواز ان يحصل تلك  
المعرفة في علم المنطق او في علم الاستدلال فلا يمنع المقصود هو علم التوحيد والعقائد  
الموسم بالكلام ان علم يعرف فيه ذلك التوحيد والعقائد فالمراد بلفظ العلم قوله علم التوحيد  
هو العلم المذكور مطلقا سواء كان كلاما او غير كلاما او عربية او غير ذلك لكن اخص بعلم الكلام  
بقرينة تقيدها بالمضاف اليه والاضافة لادنى حلاقة والمفعول المراد من ذلك التركيب هو انه مبرور  
يعرف فيه مسائل متعلقة بتوحيد الواجب ومعناه على وجه لا يخالف قانون الشريعة وما ذكره الا علم الكلام  
فصل هذا التوجيه بصير مودة في قوله علم التوحيد والعقائد مودة التركيب ويصير ذلك اللفظ مركبا اضافا  
ويمكن ان يراد بقوله علم التوحيد والعقائد جميع المسائل للاعتقاديات او التصديقات المتعلقة  
بها والملك المتحققة من تلك التصديقات من غير ارادة دلالة الاجزاء على معانيها فيكون لفظ علم التوحيد  
والعقائد مفردا واسما لتلك المسائل ولقبها كلفظ الكلام فيكون المعنى المستفاد منه بهذا الاعتبار

هو المعنى القبيح وهذا الاعتبار موافق لما نقلته من شارب المقاصد حيث قال والاكثر من فقهو العلم  
باسم الفقه والاعتقاديات يعلم التوحيد والعقائد تسمية باشراف اجرائها واسما لها ويحتمل ان يراد  
ببعض المسائل الاعتقادية المتعلقة بتوحيد الواجب ومعناه دون جميعها فيصير لفظ علم التوحيد  
والعقائد لقباً لذلك البعض من المسائل في سبعة الوسم الى الكلام ان تسمية ذلك البعض من المسائل  
بالكلام الموضوع لمجرد الاعتقاديات لكونه ان يكون ذلك البعض شهرا بمباحث وعلم الكلام  
المعنى عن غيبة الشكوك وطلما اننا ونام في هذه القرينة اشارة الى فائدة  
من فوايده ان فوايده علم الكلام وفي كلام المحققين اشارة الى ان فوايده علم الكلام كثيرة والمذكورة  
بعضها وفي شرح المحققين فائدة علم الكلام امور الاول بالنظر الى الشخص في قوة  
النظرية وهو الترتيب من حفيظ التقليد الى زودة الاتقان بالنظر الى كمال الغير وهو شاهد  
المستشدين باليقين الحق لهم الى عقائد الدين والزام المعاندين باقامة الحق عليهم وهذا الزام  
المشتمل على تعقيب المعاند رب ما جرت الى الاذعان والاسترشاد فيكون نافعا له كميل اباه الشاهد  
بالنسبة الى اصول الاسلام وهو حفظ قواعد الدين ان عقائده عن ان يزل لها شبهة المبطلين  
الرابع بالنظر الى فروعه وهو ان يبين عليه العلوم الشرعية ان يبين عليه ما عدل منها فانه  
اساسها واليه يؤول اخذها والكتساب فانه عالم ثبت وجودها في عالم فادركه كل من رسل  
فهرسل منزل للكتب لم ينشور علم تفسير حديث ولا علم فقه واصول فكلها متوقفة على علم الكلام  
متبصرة منه فالافضل فيها بدون كيان على غير اساس واداسل على هو فيه لم يتدر على برهان  
ولا قياس بخلاف المستنبطين لها فانهم كانوا عاكفين حقيقة وان لم يكن فيما بينهم هذه الاصطلاحات  
المستخدمة فيما بينها كافي علم الفقه بعينه الى مس بالنظر الى الشخص في قوة العملية وهو صفة الشبهة  
باصلاحها الى الاعراض عن الاعتقاد بغيره في الاحكام المتعلقة بالافعال اذ بها ان بهذا الصفة



في البنية والاعتقاد يبرح قبول العمل وترتب الثواب عليه وغاية ذلك كله الغرض في  
 الدارين فان هذا الغرض مطلوب فهو مشتمل الاخر من غايته الغاية التي كلالة واليهيب  
 ما استند سواوه ومفرد غايته وبالنسبة اليها هو التردد بالامور الواجب اعتقاد  
 يقينا من غير ان يترتب شئ من طرفة العند كونه بالهم كونه في غايته بغيره او بغيره  
 علم انه في مادة الشك لا يتحقق الحكم اصلا بخلاف الوهم فانه حكم مرجوح ويسمى الطرف الرابع  
 ظنا فيكون مشابهة الشك للظن ان من مشابهة الوهم لانه كذلك فحق الغيب التي هي  
 الظلمة الشديدة بالسكوك التي ليس فيها حكم اصلا والظلمة المطلقة بالامور والى هذا اشار  
 المحقق بقوله فلهذا في الشك على الوهم ظلمة اضاف الغيب التي هي الظلمة الشديدة  
 اليه اذ ال الشك والظلمة المطلقة الى الوهم **الظلمة** في المحل والدين هما ان معنى  
 لفظ المحل والدين متحدان بالذات ومختلفان بالاعتبار فان الشريعة في اللغة مورد التشارة  
 ونوع عرف العمل من التكميل والنفاء عن الاحكام التي جاء بها النبي سواء كانت مطلقة بالامور  
 كعلم الغيب او بالاعتقاد كعلم الكلام فذلك الاحكام من تلك الجنب شرعية ومن حيث انها تنافى  
 لها دين ومن حيث انها تلي وتكتب ملته وهي ما فخره من الاموال وهو ما طاراه في  
 الاموال والكفاية وقيل تلك الاحكام من حيث انها تجمع عليها الامنة ملته وبالحكمة المتفاوت بين  
 الشريعة والملة والدين **باعتبار** والاضافة والماجي الذات فهي متحدة **بعد الاول**  
 في دار السلام الى الجنة سميت الجنة بها ان مدار السلام سلامة اهلها من كل اثم وآفة ولان  
 حرز الجنة تقول لا اهل في يوم العرض سلام عليكم فليتم ما ذكره في قوله تعالى ولا تاتوا من  
 الله تعالى فيصنف اليه شريفا ونظما ومعنى هذا الاسم ذو السلامة عن النقص مطلقا في  
 ذاته وصفاته وافعاله فهو صفة سلبية وقيل معناه هو الذي منه وبه السلامة ان هو كلف السلامة

في المبدأ والكماء فيكون صفة فعلية ويسمى على خلقه قال الله تعالى سلام قولنا من ربهم  
 فيكون صفة كلامية فوجه تخصيص هذا الاسم بالجنة من بين سائر الاسماء انما هو قوله  
 الظهور انما سميت بينهما فانه لما كان اهلها سالما عابا فحق طباوعه وبناتها صارت  
 مناسبا للمعنى الاول وباعتبار سلامة اهلها من كل اثم وآفة يصير مناسبا للمعنى الثاني  
 وباعتبار وقوع سلام الله عليهم في الجنة يصير مناسبا للمعنى الثالث **طرايا**  
 كشيء المثال الكثرة الجنب وطى الكثرة عبارة كناية عن الاخر من ان يقال طويت كشيء على الامر اذا  
 اضمته وسترته فحق طوا وبكثرة المثال عن الاطالة والاضلال معرضا عنهما وهو حال من  
 ضمير اسرج **الاطناب** والاضلال بالجران بجر كل واحد من لفظ الاطناب  
 والاضلال ومجدهما ان مجموع الاطناب والاضلال يدل من الطرفين الدافعة في قوله متجا  
 عن طرفي الاعتقاد وبما انهما قد اكل ان يقول ان البديل من الطرفين لا كما هو مجدهما من  
 المجموع لاكل واحد بقراد كما لا يخفى لم يلزم الاجزاء الاخر وذلك لان طرف الاخر من اللفظ  
 الاول يكون في بئرته حرف وسط الكلمة فلا يلزم **جواب** عنه بقوله **وما بعد**  
**المتبوع** منع اجزاء الاعراب على كل منهما ومقصود ذلك الجواب به ان هذا السؤال  
 انما يتبع اذا لم يعتبر التعدد في معنى المجموع كعبادة على فانه لا يفيد بكل واحد من لفظ العبد  
 والله معني لا يفيد منهما ما معنى واحد او اما اذا اعتبر التعدد في معنى المجموع كما في ما نحن فيه فليس  
 كذلك فانه قصد من الطرفين امران بين احدهما بالاطناب والاخر بالاضلال فكانا معا  
 لا من كل واحد منهما منكم واستقلا لا فلهذا ذكر جيب جواب الاعراب في آخر كل واحد منهما  
 ويجوز رفعهما ان رفع لفظ الاطناب والاضلال على انهما خبر مبتدأ المحذوف ان هما ان الاطناب  
 والاضلال اطلع ان التفسير من المقصود اما ان يكون بلفظ ما وله او لا ان شاء الله ان يكونا قسما



عنه او زايده عليه والثاني ان يكون واقية اوله والزيادة ان يكون لغاية اوله  
الزيادة الغير المقيدة ما متعين اوله اما المقبول من طرف التعبير عن المراد فهو تامة اصله بلفظ  
مساوله ان لا اصل المراد او بلفظ ناقص منه وان او بلفظ زايده عليه لغاية فاما وانه يكون  
اللفظ بمقدار اصل المراد والامكان ان يكون اللفظ ناقصا عنه واقية والاطلاق ان يكون اللفظ  
زايده عليه لغاية واكثر من ان يكون اللفظ ناقصا عن اصل المراد غير و  
بيانه واكثر من زيادة من التطويل وهو ان يكون زايده على اصل المراد لا لغاية ولا يكون اللفظ  
الزيادة متعينا وعن الحسن هو الزيادة لا لغاية حيث يكون الزيادة معسا وهو كما لان  
ذلك الزيادة ان يكون مفرد اللفظ او لا يكون واذا عرفت ذلك علمت ان كل واحد من الجاز  
والساو والاطلاق مقبول واما غير المقبول من الطرفين المذكور فهو الاطلاق والتطويل و  
الحسن هو كما مفرد او لا تفقد او على لفظ الاطلاق في كلام ابن ابي عمير على المعنى المصطلح وعلى  
الاطلاق على المعنى الايجاز كما بينا ومن عبارة ابن ابي عمير في هذا المعنى في بيان  
المراد بالاختصاص والطريق والمذكور ايجازا كما او اطلاقا او مساو واما بالاطلاق والتطويل  
والحسن مفردا كان او غيره والاطلاق مستعمل في معناه الحقيقي وهو صريح في قوله  
روى ابن ابي عمير العلامة التفسير في بعض كتبه هذا العطف بان الجملة الثانية ان قوله ونعم الوكيل  
انتهى فلا تعطف على جملة الاولى التي هي جملة الاخبارية ان قوله وهو صريح وكذا في عطف  
الجملة الثانية على قوله ليس فقط اذ لا يصح ذلك العطف اصلا لا باعتبار معناه لكنه مفرد او عطف  
الجملة على المفرد غير جائز ولا باعتبار تضمنه معنى محسوس لانه وان كان بهذا الاعتبار جملة لكنه  
خبري جملة خبر ايضا كما يكون هو صريح في قوله وانما قلنا انه لا يجوز عطف الاشارة على الاخبار  
بالاول لان الاول يجمع بين الشيئين يقتضي مناسبة بينهما وان يكون بينهما مغايرة في الجملة لئلا

يلزم عطف الشيء على نفسه واذا اختلفت الجملتان خبرا واثنا، لفظا ومعنى بان يكون احدهما  
الجملتين خبر لفظا ومعنى والاخرى اثنا، لفظا ومعنى يكون بينهما كمال الانقطاع وغاية الانفصال  
فلا يصح العطف بالاول الا اذا كان الفصل هو هو بخلاف المفرد وهو لا يورد في ما قاله على  
الحسن فان كان بينهما كمال الانفصال بتمامهما يعين الفعل ويرد عليه ان على اشارة العلامة  
التفسير اني انكر صدقته انه لا يجوز عطف الاشارة على الاخبار لكن على عطف نعم  
الوكيل على قوله وهو صريح من قبيل عطف الاشارة على الاخبار وانما يكون كذلك لو كان  
المراد بجملة الاول اعني قوله وهو صريح الاخبار بانه كما كاف ليس بغيرك وانما كما مناه  
الظاهر في ذلك كجواز ان يكون المراد بجملة الاول اثنا، التعليل لا الاخبار عن الله سبحانه  
كان وهو ان جواز اعادة هذا المعنى من ذلك اللفظ ظاهر وان كان حمل العبارة المذكورة على  
هذا المعنى خلاف الظاهر ايضا يجوز عطف الاشارة على الاخبار من غير ان يحمل الاخبار على الاشارة  
او على العكس فيؤخذ عطف الحاصل من مضمون احدي الجملتين على الحاصل من مضمون الاخرى ويعتبر  
عطف القضية على القضية بدون ملازمة الاخبارية والاثنية كجواز صاحب الكشاف حيث  
ذكره في تفسير قوله تعالى فان لم تعملوا ولا تقاتلوا الناس ولا تقوا الناس والحجرات اعدت  
للكافرين وبشر الذين آمنوا وعملوا الصالحات ان لهم جنات تجري من تحتها الانهار انه ليس المقدر بالعطف  
بهما هو الامر في طلبك مسائل من امر او نهى عطف عليه وانما يعتمد بالعطف بهما هو جملة  
وصف ثواب المؤمنين فهو معطوف على جملة وصف ثواب الكافرين كما تقول زيد يهاب  
بالقيود والارادة وبشر عظماء بالعبودية والاطلاق قال العلامة التفسير في قوله تعالى في الطول هذا الذي ذكره  
صاحب الكشاف حسن وقيق لكن بشر انفاق الجملتين خبرا واثنا، لا يصح حتى ما ذكره من  
التمثيل انما قال صاحب المحقق ان قوله تعالى وبشر الذين آمنوا وعملوا الصالحات ان لهم جنات تجري من تحتها



ان فانذرتهم وبشر الذين آمنوا وقال صاحب الفتاح انه عطف على ما قد قل يا ايها الناس  
 ربكم الذين خلقكم الآية فحاشا امر النبي صلى الله عليه وسلم بان يورد في هذا الكلام لانه قد اورد في قوله وان  
 كنت في ريب مما نزلنا على عبدنا وهذا كما تقول غلامك قد ضرب به يدك لزيد ما شئ  
 ان تضرب غلاما فانما المنع عليك انواع النعم ورد ما قال العلامة التفسير ان العطف  
 في قوله هو صبي ونعم الوكيل من قبل عطف الاشياء على الاخبار وهو غير محقق بعض الفضلاء  
 ايضا الى ان شية المتعلق بالمطول باننا نحتمل ان لا يكون المعطوف على جميع جملة وهو صبي وذلك  
 فاستدل بوجوه ان يقدرا يستدل في المعطوف الى الجملة الثانية بقرينة ذكره ان يستدل في الجملة السابقة  
 ان المعطوف عليه ان وهو نعم الوكيل يعني يصير المعطوف عليه بعد تقدير المبتدأ سكنا او نعم  
 الوكيل فيكون قوله نعم الوكيل جملة اخبارية كما يكون الجملة الاولى ان قوله هو صبي اخبارية ومعنى  
 المعطوف ج على ما هو المشهور بغير هكذا وهو مقول في نفسه وان نعم الوكيل وغاية ما نرى من  
 ان يكون متعلق خبر تلك الجملة الخبرية جملة فعلية انشائية ولا يشهد في صحة عطفها على الجملة الخبرية  
 السابقة كالاجتزاء في ثبوتنا ان المعطوف على صبي لا حاجة الى اعتبار تضمنه ويكتفي بان  
 الجملة التي لها محل من الاعراب واقعة موقع المفرد ويجوز عطفها على المفرد وحده حين اذا  
 روي عنهما الثقلين نكتة كما في قوله تعالى ان الله يبشرك بكلمة منه اسم الجبريس فيسبى من جرم وصيا  
 في الدنيا والآخرة ومن المكرمين ويكلم الناس فان وصيا ومن المكرمين ويكلم اصوات من كلامه كما  
 صرح به في الكشف وقصص عطف بمضارع على بعض وعد في التكليم الى صيغة الفعل بغيرها على  
 جملة فمنها عدل الى الجملة الفعلية الدالة على المدح العام مباينة فيه ثم قال في ذكر الفاضل ان  
 في الحاشية المذكورة حقيقة تعلقه واما قوله ان في المطول لكنه في الحقيقة من عطف  
 على الاخبار فوجه ان يكون ذلك ان عطف الاشياء على الاخبار فيما له محل من الاعراب ويبدل عليه ان

الحواشي نقل العلامة الزمخشري في سورة النجم عم ونسبه بقوله قال زيد بن نوح في المصنوع  
 وحقيقة المسج وكذا كج فاطمة ووجه على جواز قوله تعالى لو احببنا الله ونعم الوكيل  
 فان الجملة اللاحقة الاشارة عطف على الجملة السابقة الخبرية لها محل من الاعراب وهو قوله  
 حبنا الله فانما قلنا ان تلك الجملة لها محل من الاعراب لكونه مقول القول فكيف الجملة اللاحقة  
 المعطوفة عليها وهي نعم الوكيل ايضا مقول القول وذلك لان هذا هو المذكور في قوله ونعم الوكيل  
 من الحكاية يعني ان هذا الواو ذكره الحاكم لامن قوله المحكي فان قوله ليس الا حبنا الله نعم  
 الوكيل بدو واو او دون ونعم الوكيل مع الواو لايجزى للعطف فيه اي في قوله الا يا ويلي  
 بعيد لا يمتنع اي وهو انا ويلي البعيد ان يقال تقديره اي تقدير قوله ونعم الوكيل  
 وهو نعم الوكيل او يقال تقديره هكذا وقلنا نعم الوكيل او غير ذلك مما قيل في العبارة احتمالا  
 بعيدا وليس هذا جواز عطف الاشياء على الاخبار فيما له محل من الاعراب محتججا بان الجملة  
 الحكيمة المذكورة بعد القول في خبر من الحواشي لانه لا شك من به مسكة في حسن قولنا زيد  
 ابدى قايما وما افقه وزيد ابوه عالم وما اقبله وبرد عليه اي على كلام هذا الفاضل  
 انه يحتمل ان يكون الواو في الآية اي قوله تعالى لو احببنا الله ونعم الوكيل من قوله المحكي  
 ويكون للعطف على الجملة الخبرية المقدر صدرها وهي قوله حبنا الله بتقدير المبتدأ في  
 المعطوف وهو ان المبتدأ المقدر في المعطوف اما الفاعل المرفوع او المقدار او غير ذلك مما سب  
 وقد مر تقدير ذلك لا يذهب عليك ان هذا ما ويلي بعيد لانه تقديره من غير قرينة لفظية  
 ولا معنوية اذ ليس اللفظ يدل عليه وليست الحال والتمام والتبيين عليه فلا توجد فيه قرينة  
 لاحالية ولا تعالية ولا معنى بالتأويل البعيد الذي ذكره الفاضل امثال ذلك فلا يرد على  
 الفاضل المذكور هذا الايراد او تقول ان الواو من قوله المحكي ولا يجازي اية تقديره امر



اذ يجوز عطف على الجزء المتقدم اعني قوله حسنا وليس فيه محذور ايضا لكونه انشا <sup>المعطوف</sup>  
اعني قوله نعم الركيل ولا يذهب عليك ايضا ان هذا من قبيل عطف جملة التي ليس لها معنى الا <sup>على</sup>  
على المفرد وذلك ايضا تاويل بعيد فلا يرد هذا ايضا على العاضل المذكور ثم نقول وما قول  
قدس سر اذ لا شك في مسكنة حسن قولنا زيد ابوه عالم وما اجهل او غير ذلك من الامثلة التي  
ذكرها في جوابه ان حسن المثال المذكور في حسن الامثلة المذكورة بدون التعديل ان تقدير المسند  
في المعطوف محو بعد تقدير المسند فيه ان في المعطوف يكون اجارا كما لمعطوف عليه فلا يبعد  
ما ادعيت من جواز عطف الثالث على الاخبار لا يذهب عليك ان دعوى احتياج حسن  
المثال المذكور غير مبنية ولا مبنية فلا يفيها المطلوب ويحذف تقدير محو لا ينافي ما ادعينا  
من الجواز للاعتقاد ان يكون الشيء جازيا غير حسن هذا الاول اعلم ان الاحكام الشرعية لفظ  
الحكم معانته بل سبعة احدها نسبة امر الى امر اجابا او سلبا وهي المعبر عنها بقولهم ان النسبة  
واقفا رابت برافعة فهذا المعنى من المعطوف وتأنيها اذ راي وقوع النسبة اولاد قد عا  
ان ادراك ان النسبة واقفة اوليت برافعة وهذا محسوس بالتصديق عند الحكماء فلهذا المعنى  
من العلم ونالها قطعا ان الله تعالى بالمتعلق بافعال المكلفين بالاعتقاد ان طلب الفعل من  
مع المنع عن الترك هو الايجاب او بدونه المنع وهو الذنب او طلب الترك مع المنع عن  
الفعل وهو التحريم او بدونه وهو الكراهية وبالتخيير وهو اباحة الفعل وترك المكلف فعله  
كالوجوب مثال للاقتضاء والاباحة للتخيير وكلاهما اشارتا الى الذنب والتحريم والكراهية وهذا  
المعنى الاخير في المعنى الثالث للحكم غير مراد ههنا ان هذا المقام لان متعلق الحكم بالمعنى الثالث  
كما يستفاد من تعريفه هو افعال المكلفين والافعال ليس الا الاعمال والاحكام المذكورة في  
الشرح منها ما يتعلق بالاول ومنها ما يتعلق بالاعتقاد فالحكم المذكور في الشرح اعم باعتبار المتعلق

من المعنى الثالث للحكم ان الخطا والاعم غير الاذن فلا يكون المراد بالحكم المذكور في الشرح المعنى  
الثالث فان قيل هذا العموم انما يتبع اذا كان الفعل منحصرا في العمل وكما هو في الاعتقاد فانه  
وان سلم قيمة العمل للاعتقاد فلا يخفى ان هذا العمل ليس له ان العمل ليس له ان العمل ليس له  
والفعل اعم من افعال الجوارح وافعال القلب وفعل القلب ليس للاعتقاد فيجب الفعل  
الاعتقاد والعمل فلا يتم بيان المعايير بين المعنى الثالث للحكم وبين الحكم المذكور في الشرح  
فلم لا يجوز ان يكون المراد بالحكم المذكور في الشرح المعنى الثالث قطعا وان في الفعل  
الاعتقاد بحسب النظام كما بينتم لكنه لو كان المراد بالمعنى الثالث يلزم اخصار مسألي علم  
الكلام في العلم بالوجوب وافقائه كالندب والتحريم والكراهية والاباحة وذلك لان علم الكلام  
هو العلم المتعلق بالاحكام المتعلقة بالاعتقاد كما تقرر في موضعه وسيجيء في الشرح ايضا فاذا كان المراد  
بالاحكام المذكورة في تعريف علم الكلام ان المعنى الثالث ان خطا الله تعالى المتعلقة بافعال  
المكلفين بالاعتقاد والتخيير اخصرت مسألي الكلام في العلم بالوجوب وافقائه قطعا وذلك  
بالجواز لان تلك المسألي ليست من مسألي الكلام فلا يصح عدتها منه ففلا عن ان يصح اخصار  
مسألة فيها وايضا لو كان المراد بالحكم ههنا المعنى الثالث يلزم منه استدراك قيد الشرعية في  
كلام الشارع حيث قال اعلم ان الاحكام الشرعية اذا احكام على تقدير ان يكون المراد بها خطا  
الله تعالى ليست الشرعية اللهم الا ان يحل عبارة ان روي على التخيير وحذف بعض من اللفظ و  
ارادة البعض في اللفظ الاول ان لفظ الاحكام في قوله ان الاحكام الشرعية يعني يجوز ان يقال  
المراد بالاحكام المعنى الثالث مجر وانه قيد الله تعالى فالمراد بلفظ الاحكام خطا متعلقة بافعال  
المكلفين بالاعتقاد والتخيير فلا يبق في الشرعية مستدركا او يقال يجوز ان يكون المراد بالاحكام  
المعنى الثالث ولا يلزم الاستدراك لجواز ان يحل كلام الشارع على التخيير والتاكيد لفظا انما يعني



لجوز ان يكون لفظ الشرعية تأكيداً باستفاد من لفظ الاحكام التزاماً او جعل التعريف للحكم  
الشرعي يعني يجوز ان يقال المعنى الثالث للحكم هو المطلق المتعلق بافعال المكلفين بالانقياد و  
التجيزين غير تقييد بالشرع لكن التعريف المستند الى قوله تعالى انما احل الله لكم ما احل الله لكم  
ليس تعريفاً لمطلق الحكم بل يكون تعريفاً للحكم الشرعي فذلك اخذ فيه قيداً له كما ان يقال الاستدراك  
انما يلزم اذا كان قيداً للشرعية في الموضوعين ما هو في طريق المطابقة اما اذا اخذ في الموضوعين بطريق  
المطابقة وفي الاخر بطريق الالتزام فلا يلزم الاستدراك فلا يحتاج الى الحل على التجريد ولا الى التأكيد  
الا ان يقال المراد بالتأكيد التبرير بما علم بالانزاع وبالحكم فعمل التعاديل يندفع لزوم الاستدراك  
لكن لا يندفع لزوم الاضمار فلا يجوز اطلاق المعنى الثالث فيجب ان يقال المراد بالحكم قوله اعلم ان  
الاحكام الشرعية اما المعنى الاول اعني ان النسبة واقعة او ليست واقعة ووجه وجهه ان وجهه يتعلق  
الحكم به ان بالحكم بالمعنى الاول مستفاد من قول في العلم المتعلق بالاول ان الاحكام  
الشرعية المتعلقة بكيفية العلم ليس علم الشرائع والاحكام والعلم المتعلق بالثانية ان الاحكام  
الشرعية المتعلقة بالاعتقاد ليس علم التوحيد والصفات ظاهر ان وجهه في ذلك المتعلق بظاهر  
لكونه يتعلق بالعلم بالمعلوم وتعلق التصديق بالمصدق لان المراد بالعلم في هذا التقدير  
ان الصورة الحافظة في الذهن مع الاضمار ولا شك انه يجب ان يكون لكل صورة ذو صورة  
وان ذا صورة التصديق لئلا يكون وقوع النسبة اولاً ووقوعها الذي هو المراد بالحكم ههنا ومعنى  
تعلق التصديق به كونه صورة له وادراكه وكل ذلك امر ظاهر لمن له ادنى وقوف باقسام العلم  
او يقال المراد بالحكم ههنا المعنى الثاني اي ادراك ان النسبة واقعة او ليست واقعة ووجهه ان يكون علمه فلا  
يظهر وجهه في تعلق العلم به وانما ان تعلق العلم من التعلق بالمكة التعلق فيجب ان يجعل العلم في قوله  
ان شاع العلم المتعلق بالاول والعلم المتعلق بالثانية عبارة عن المسائل والصفات والعقيدة

عبارة

عبارة عن مجموع المعلومات الاربع المتألفة من الحكم عليه والحكم به والنسبة الحكيمة والحكم  
من حيث انها متعلقة او بوجوبه يجعل العلمان عبارة عن المكنة ان الكيفية الراسخة في النفس  
الحاصلة من تكرار مشاهد التقدير بالمال حتى يتفجر وجهه تعلق العلم بالاحكام فان تعلق  
على تقدير ان يكون بالعلم بالمال في تعلق المسائل بالمصدقين وتعلق المعلوم بالعلم كونه ذا  
صورة وعلى تقدير ان يكون المراد بالعلم المتعلق بالمال كما يحصل من منتهى العلم  
الادراكات ومعنى تعلق المكنة بالعلم كونه متعلقة من تكرار مشاهدته وتكرار ممارستها وعلى التقديرين  
المراد به الذين احدهما ان يكون المراد بالحكم النسبة واقعة او ليست واقعة وثانيهما  
ان يكون المراد بالحكم ادراك وقوع النسبة اولاً ووقوعها معنى الشرعية التي قبل الاحكام باقي قوله  
الشرعية ما يدعى من الشرع بمعنى ان يحفظ في جميع المباحث على القواعد الشرعية بانها  
الاعتقاد بما عليه متضمن نظر العقول الفاضلة كما مر ولا يكون المراد بالشرعية ما يتوقف عليه  
ان على الشرع ان اثبات جميع مسائل الكلام لا يتوقف على الشرع فان وجوده في وحدته  
وقدرته ونكته لا يتوقف على الشرع بل يمكن ان يقال انشاء الشرع موقوف على تلك المسائل كما هي  
في بحث الصفات لكن الاحكام الاعتقادية انما يعتد بها اذا اخذت من الشرع بالمعنى الذي ذكرناه  
غير مرة لا بالمعنى الذي ظاهره عبارة المحققين في وجهه ذلك قد ظهر لك ان صفته ما قلناه  
عليك اما المعنى الرابع من معاني الحكم فهو نفس النسبة الحكيمة والخاصة من ادراك النسبة والسادس  
نفس المحمول والبايع نفس العقيدة فان لفظ الحكم يطلق على هذا المعنى واما ان آياتها  
وابها فحقيق مما لا يعلم الا الله والراسخون في العلم وايضا يمكن ان يرد بالحكم في هذا المقام  
المعنى السابع وهو ما ارادة المعاني الثلاثة الباقية ههنا فلا يخرج عن حواره كالا في قوله  
ومنها ما يتعلق بكيفية العلم ان اراد به مطلق التعلق سواء كان تعلق العلم بالمعلوم او بالعكس كما

يريد

الاحكام



تعلق الاسناد بطرفيه او غير ذلك لا مرط ان امر تعلق الحكم بالعل او بكيفية كما مر في  
الاول ان قوله منها ما يتعلق بكيفية العمل وكذلك الحكم بالاعتقاد كواقع في الفقرة الثانية  
ان قوله ومنها ما يتعلق بالاعتقاد لا يحتاج في صحة ذلك التعلق الى ان يقال ان المسألة في العبارة  
بان يراد بالاعتقاد المعتقد او غير ذلك لان المراد بالحكم كما عرفت اما ادراك وقوع النسبة  
او لا وقوعها او نسبة امر الى اخر ايجابا او سلبا فان كان المراد به النسبة المذكورة فتعلقه بكيفية  
العمل من باب تعلق النسبة بالمتبين وبالاختصاص تعلق العلم بالعلم به وتعلق المصدق  
به بالتصديق به وان كان المراد بالحكم التصديق ادراك وقوع النسبة او لا وقوعها  
فهذا معنى الثاني لفظ الحكم فتعلقه بكيفية العمل من باب تعلق العلم بالعلم والتصديق بالتصديق  
به وتعلقه بالاعتقاد من باب تعلق العلم بالعلم فيرد عليه ان وجه الصحة ذلك التعلق  
انما يظهر اذا اريد بالاعتقاد المعتقد فيكون تعلق الحكم به من باب تعلق العلم بالعلم وتعلق  
التصديق بالتصديق به اما اذا اريد به تعلق الاعتقاد ولا شك ايضا ان الحكم بالمعنى الثاني نفس  
فلا يعلم كيفية التعلق بينهما ان بين الاعتقادين فعل من ذلك ان وجه صحة ذلك التعلق لا يظهر الا بعد  
ازدحام المسألة بان يراد بالاعتقاد المعتقد او غير ذلك فان قيل لم يعتبر تعلق الحكم بنفسه في الفقرة  
الاول كما اعتبر التعلق بنفس الاعتقاد في الفقرة الثانية ولما اعتبر التعلق بكيفية العمل في الاول فعمل  
لم يعتبر في الثاني ايضا فلما اعتبر التعلق بنفس العمل في الفقرة الاولى في اعتبر التعلق بكيفية العمل لان  
تعلق الحكم بالاعتقاد من حيث الكيفية مطلقا ان جميع المواد من الوجوب والتحريم والكرهية  
والاباحة وغير ذلك اما تعلق الحكم بالاعتقاد فليس من حيث الكيفية مطلقا في جميع  
الامور بل يشار بقوله وتعلق عامة الاحكام الثانية ليس كذلك فلهذا لم يعتبر الكيفية في الثانية واعتبرنا  
في الاول وان اريد به ان بالتعلق المأخوذة بكيفية ما يتعلق بكيفية العمل به ما يتعلق بالاعتقاد

تعلق الاسناد بطرفيه او تعلق التصديق بالتصديق بامر صحة التعلق في ظاهر ما لم  
يرتكب التبرؤا من المسألة لم يقع التعلق ويبدأ ذلك هو انه على تقدير ان يكون المراد بالاعتقاد  
تعلق الاسناد بطرفيه فيجب ان يكون المراد بالحكم الاسناد والذو هو المعنى الاول فلتعلق بكيفية  
العمل تعلق الاسناد بطرفيه راما تعلقه بالاعتقاد فليكن من باب تعلق الاسناد بطرفيه  
فيجب ان يقال المراد بالاعتقاد في الفقرة الثانية على هذا التفسير المعتقدات فيصير تعلق الحكم  
به تعلق الاسناد بالطرفين ايضا وعلى تقدير ان يكون المراد بالاعتقاد تعلق التصديق بالتصديق  
فيجب ان يكون المراد بالحكم المعنى الثاني ان ادراك وقوع النسبة او لا وقوعها في تعلقه بكيفية العمل  
فان من باب تعلق التصديق بالتصديق بامر صحة التعلق فليكن من باب تعلق التصديق بالتصديق  
فيجب ان يراد بالاعتقاد في الفقرة الثانية المعتقد ايضا مثل وجود الواجب ووجوهه وغير ذلك  
فيصير تعلق الحكم بالتعلق بالتصديق بالتصديق في اي فين اذا عرفت ان علم الشرايع والاحكام  
هو العلم المختلف بالاحكام الشرعية المختلفة بكيفية العمل علمت ان فيه ان في ذلك التعريف ان  
الان موضوع علم الفقه هو العلم بالاحكام الشرعية من ان موضوعه العلم بالاحكام الشرعية لان قوله الوقت  
سبب وجوب القسوة يعني ما لم يرض وقت الظهور مثلا لم يجب قسوة ذلك الوقت من سائله  
ان الفقه ليس موضوعه ان موضوعه ذلك القول الذي هو من سائل الفقه يعلم بالوضع  
في تلك المسئلة ليس الوقت وانما لانها معدو الغلافين ان العلم المتعلق بقسمة الميراث بابا  
من كتب الفقه موضوعه ان موضوعه ذلك المتعلق بقسمة الميراث ليس هو العلم بالوضع  
وسمى في المتن كذا في قوله سبب وجوب القسوة لانها معدو الغلافين فان الموضوع في ذلك القول  
ما ذكره كائنه دون علم من الاعمال فليكن من ذلك ان موضوع الفقه ما يقع الفعل والزمان والركن  
والدرث فلا يصح القول بان موضوع الفقه ليس بالاعمال فمن حكمه به فقد افلأه لا يقال



موضوع المسئلة قد يقال موضوع الفن كما تقرر على الجوزان من ان موضوع المسئلة  
 العلم كقولنا في العلم الطبيعي الجسم المتغير واقع في الزمان او نوع من موضوع العلم كقولنا غنيفة  
 بالطبع ايضا او عرض ذات له كقولنا الحركة قابلة للتجزئة الى غير النهاية او نوع عرض ذات كقولنا  
 الزمان غير مركب من الالات او عرض ذات له عرض ذات ليس البطل لتجسيم السكون او مركب منها  
 كقولنا كل جسم متحرك بالحركة المستقيمة في اوقات متتالية وقوله وما ذكرته من المواد المذكورة  
 فنحن من مسائل الفقه فندم كون موضوعها عللا لا يوجب التعميم في موضوع الفن لا يتناول  
 هذا انما يتبع اذا كان الورثة والركبة والزمان اقسام وانما لم يرد من احوالها الذاتية او  
 الاعراض الذاتية منها او المركب منها لانها لا توافد الاعراض الذاتية وليس كذلك اعلم ان موضوع  
 العلم ما يثبت عن احوالها الذاتية والى حيث يثبت هذا انما لا يوافق بالعرض الامر الخارج  
 كما لا يوافق بالعرض الذاتية ما يغير في الشيء لذاته او لا مرساوية في الصدق او في  
 التحقيق فلا كذا ذلك الامر او خارجا وتحقيق تلك الامور انما يثبت في كسب النطق في كسب المحرك  
 فن اراد الاطلاع عليها فليخرج اليها فليخرج اليها فليخرج اليها فليخرج اليها فليخرج اليها فليخرج اليها  
 من ان الزمان والركبة والورثة يغير موضوع المسئلة الفقه في الجاهل المذكورة بحسب الحقيقة فيغير  
 مسلم فان ذلك القول ان قولنا الوقت بسبب وجوب الصلوة لا يكون محملا على الخلق المتبادر  
 منه في بادئ الامر بل هو معروف عن الظاهر وراجع الى بيان حال العمل بتاويل ان  
 يقال الصلوة بحسب الوقت كما ان قولهم انية في الوضوء ممدومة محملا على خلاف الظاهر  
 ولقد قلنا ان الوضوء يندب فيه النية ولا شك ان الصلوة والوضوء في عرف الفقهاء  
 عبارة عن الاعمال المحضة لم الجواب على توهم من ان موضوع علم الفرائض هو الركبة والورثة  
 هو ان يقال ان يسمي ان يكون موضوع علم الفرائض قسم الركبة بين المحققين ان الورثة دون الركبة

والورثة

والورثة كما اشار اليه من عرفه اي علم الفرائض بانه علم يبحث فيه عن كيفية نسبة  
 الميراث بين الورثة لا الركبة والمستحقين على ما قيل وبالحكمة تقيم موضوع الفقه على وجه العمل  
 غير الاعمال كما قيل به احد فكل مسئلة تدبر عليك ولا يكون موضوعها العمل ولا النوع  
 ولا عرض ذات انية ولا النوع ممدولا لا عرض ذات ولا مركب منها اي انية او في العمل  
 عن الظاهر من احوالها الذاتية والى حيث يثبت هذا انما لا يوافق بالعرض الامر الخارج  
 وهذا من قبيل العطف ان عطف الشئين على معمول عاملين مختلفين بحرف عطف واحد  
 وفي جواز اختلاف فذهب جماعة الى امتناعه مطلقا بناء على ان الحرف ضعيف العاقل  
 ينوب مقام عاملين مختلفين فاذا لم يجر انية المذكورة لم يتصدق عليه في معمولين  
 مختلفين على ما يطبق في النية وجوز بعض اهلنا ان كان احد المعمولين مجردا عن مقتضى القول  
 الاخر فوما كان الاخر منصوصا ومنهم صاحب الكفاية ابن الحارث في قوله بالقيمة  
 دفعا والفقهاء نفيها والكسرة جاذفة قد يلحق الدار زيد والحجرة حرم ومثلا وان رجع  
 العلامة التفنان انه رجع معه في ذلك جواز ان عطف الشئين على معمول عاملين  
 مختلفين في قوله ويسمى العلم المختلف بالاول علم الشرايع والاصح انية علم التوحيد  
 والافتقار بناء على ان الجوز ممدوم على المنصوب فان المعمولين عاملين مختلفين هما العطف  
 الاول الجوزة بالباء ولفظ علم الشرايع والاصح المنصوب يسمي والشئان المعطوفان عليهما  
 هما لفظ الثانية الجوزة ولفظ علم التوحيد والثانية معطوفة على الاولى وهما معطوفان على التوحيد  
 معطوف على علم الشرايع وهما مؤخران يريد عليهما هذا العطف انما يكون من قبيل عطف الشئين  
 على معمول عاملين مختلفين اذا كان عبارة هكذا والثانية علم التوحيد والشئان مؤخران



الجارية الثانية وليس كذلك فانه اعاد الجار فيها حيث قال وبالثانية كما يشهد به من يتبع  
 فالمعطوف الاول هو الجار والمجرور معا وهو معطوف على الجار والمجرور معا وليس الجار  
 والمجرور معا في موضع الجواب لاجازته هنا على انه يستحيل دخول الجار والمجرور في حكمين الحق  
 ان البناء في قوله بالاول صلة التعلق وليس لقوله بالاول محل للاعراف ولو سلم فليس قوله  
 المنصب علم يكن العاملان مختلفين فلم يكن العطف المذكور من قبيل عطف شيئين على معلوم  
 عاملين مختلفين لا يقال لم يكن بان العطف المذكور من قبيل ذلك العطف فلا بد منه لانا نقول  
 لم يرد الخشي بذكر قوله من قبيل ان العطف المذكور مشابه او ماني للعطف على معلوم عاملين  
 مختلفين كما يشهد به قوله والمجرور مقدم وذلك لمرطبي اراد ان هذا العطف هو عطف شيئين على  
 معلوم عاملين مختلفين فيرد عليه ما وردناه عليه ولا تغفل وتعالى ان يقول قول ابن واثنائه  
 علم التوحيد والعقلاء لا يصح على الاطلاق لان العلم المتعلق بالاحكام المتعلقة بالاعتقاد قد لا يكون  
 علم الكلام كما قرره به انا في حيث قال في التلويح ان الاحكام الشرعية المتطرفة يستعمل في  
 واصليه تكون الاجماع في الاول بيان واجبا بهذا كلامه وبه ان هذا التمثيل يظهر ان ليس العلم  
 المتعلق بالاحكام الاعتقادية قد يكون من مسائل اصول الفقه فليس العلم المتعلق بالثانية  
 ان بالاحكام الشرعية المتعلق بالاعتقاد على الاطلاق علم التوحيد والعقلاء لان جهة الاجماع  
 ان قولنا الاجماع في مسائل اصول الفقه مع انه من الاحكام الاعتقادية كما يظهر من تمثيل  
 الثاني في بطلان الحكم المستفاد من قوله وبالثانية علم التوحيد والعقلاء ويمكن الجواب عنه بان  
 كلامك هذا انما يتم اذا ثبت انه لا يجوز ان يكون المسئلة المذكورة من علم الكلام ولم يثبت بعد  
 وكذا من مسائل اصول الفقه لا ينافي كونها من مسائل علم الكلام جواز اشتراك العلمين في بعض  
 المسائل اذا تحققت جهة التباين كان المسئلة التي نحن فيها كذلك فان هذه المسئلة ان الاجماع في

مشتركة

مشتركة بين الاصوليين ان اصول الفقه واصول الدين الذي هو الكلام وسمى البعادية  
 كجبهة البعث فانها من حيث انما معلوم يتعلق بالاثبات العقائدية الدينية والاعتقادية الاصلية  
 هي من مسائل الكلام ومن حيث ان لها دخلا في معرفة الاستنباط الاحكام الشرعية العملية الفرعية  
 من مسائل الفقه بناء على انه موضوع علم الكلام هو المعلوم من حيث يتعلق به اثبات العقائدية الدينية  
 الاصلية لما يبحث عن احوال الصانع من القدم والوحدة والقدرة والارادة وغيرها واهوال الام  
 والجداه والاعراض ومن الحدوث والافتقار والتركيب من الاجزاء التي لا تتجزى وقبول الفناء وكذا  
 ذكر ما هي عقيدة الاسلامية او وسيلة اليها وكل هذا بحث عن المعلوم من الجنبية المذكورة  
 وموضوع اصول الفقه الاول السمي ان الكفا والسنة والاجماع من حيث انما تستنبط منها  
 الاحكام الشرعية العملية الفرعية **هو الاول** اشهر ما منه بغير الشرح العلامة باضافة لفظ  
 اشهر الى ما منه ان له مباحث اخرى مباحث التوحيد والعقلاء لكن ليست في درجته مباحث  
 التوحيد والعقلاء في الشهرة والاشتهار فتقول حتى ذكر التلويح اما عند من يقول ان موضوعه ان  
 علم الكلام هو المعلوم الاعلى من ذات الله تعالى ومصادره كما ذهب اليه الجمهور فظاهر لان الكلام على  
 هذا التقدير وراى مباحث التوحيد والعقلاء اخرى مباحث الامور العامة والجداه والاعراض  
 وفيه ذكر من مباحث النظر وما يتعلق بذكر من مباحث الائمة وفيه ذكر ما وجه حتى التلويح  
 عند غيره ان غير من يقول ان موضوعه اعلى من الذات والعقلاء وهو من يقول ان موضوع الكلام  
 هو ذات الله تعالى ومصادره فيقول ان المراد بالعقلاء في قوله علم التوحيد والعقلاء العقلاء النبوية  
 دون جميع العقلاء فيكون علم الكلام وراى مباحث التوحيد والعقلاء النبوية مباحث اخرى وهي  
 مباحث العقلاء السبية والافعال والاحوال والنبوة والائمة لان العقلاء في قوله من يقول هو  
 الكلام هو الذات والعقلاء اعلى من العقلاء النبوية والسبية والافعال والاحوال والنبوة والائمة

صنع



وانما قلنا ان الامر بالصفة في قول الشارح علم التوحيد والصفة الثبوتية دون مطلق الصفة  
لان الامر بالصفة المطلقة ان الصفة الغير المقيدة بامر عندهم هي الصفة الذاتية الوجودية وهي  
الصفة السبعة المشهورة دون جميع الصفات ولهذا ان المراد بالصفة المطلقة عندهم  
هي الصفتان السبعة المشهورة دون جميع الصفات لم يعدوا مباحث الاحوال والافعال والنبوة  
والامامة من مباحث الصفات وكلام الشارح في اخر هذا الكلام ناظر الى ذكره حيث قال ان  
مقاصد علم الكلام مباحث الذات والصفات والافعال والمعاد والنبوة والامامة وان يعبر الكل  
الامور التي ذكرنا ان الصفة باعتبار بان يقال بعد للاصنام مرسل للنبيل لا يفرق فيكون الاعتبار  
واختلاف العبارات على اننا نقول لو فرضنا ان الصفة المطلقة عامة لجميع الصفات والافعال والافعال  
والنبوة مع ذلك يسمى للتبعية وجه وهذا ان يقال ان مباحث التوحيد والصفات على  
تقدير ان يكون غير مكتوبة بجميع المباحث المذكورة في كتب الكلام ايضا فيكون مباحث  
التوحيد والصفات مباحث اخرى فيكونا اشهرية مباحث التوحيد والصفات بالنسبة الى تلك المباحث  
وهي مباحث الامامة وانما قلنا ان الصفتان اتبع الامامة لان مباحث الامامة انما هي من الصفات  
لا سيما في بحث الامامة ان شاء الله تعالى لا عند بعض الشيعة فانهم زعموا ان مباحث الامامة ايضا  
من الاحكام الاقتضائية والعلم المتعلق بها واخذ في علم الكلام فلذلك ذكرنا رجوعا في تعريفه حيث  
وهو العلم بالمباحث عن احوال الصانع والنبوة والامامة والمعاد وما يتصل بذلك على قانون الكلام  
والشيعة هم الذين شاعروا عليا وقالوا انه الامام بعد رسول الله بالنص اما جليلا واما خفيا  
ان الامامة لا يخرج منه وعن اولاده وان خرجت اما بظلم يكون من غيرهم ولما تنقية منه او من اولاده  
والله الهادي السبيل الرشاد **وهو الاول** وقد كانت الاول من الصبيته والنابعين  
رضوان الله عليهم اجمعين ان هذا القول محمد بن علي شرف العلم وتوطئة لنبينا مائة

اعلم ان ما يبادر الى الذهن البديهي ترتيب علم سبب هذه الكيفية غاية ومن حيث يطلب الفعل  
غرضا ثم ان كما يتفق الكلي لطبعنا من منفعة فيصعد العلم بذكر غاية ليعلم انه <sup>بما</sup> يلق  
غرضه ام لا ولما يكون نفعنا او ضللا لا و يذكر منفعة ليراد طلبة جدوا في طاعة الله  
الكلام ان يصير لا يما الى التعديف بالاحكام الشرعية متقنا محكما لا يزل له شبهة المبطلين والى  
هذا اشارت راجح يورث قدر على الكلام في تحقيق الشريعة والزام الخصم كالمطلق للفلسفة  
ومنه في ذلك بعد ذلك ان براهينه الحجج القطعية المؤيد اكثر بالادلة السميعة المستندة  
الى الوحي الغيبي في اليقين والتأييد الا ان المستلزم لكامل العرفان المتزاعن شائبة الهمم خلاف  
التعليق الفرة فان العقل يبارضه الهمم فلا يصح عن كذا الشبهة وقبول الشكيات ومنفعة  
في الدنيا ان نظام امر الناس بالحكمة على العدل والمعاملة التي يحتاج في بناء النعم على وجه  
لا يرد الى الفساد وفي الاخرة النجاة من العذاب المحرقت على الكفر وسوء الاعتقاد والى  
هذا اشار بقوله في غاية النور بالسعادة الدنيوية والدنيوية ولما احدث الغاية في الذات  
والاختلاف بينهما انما هو كسب الاعتبار كما حوت فخرج عن المنفعة بالغاية ثم نقول لما كان علم  
العلم وشرفه يعظم الموصوف وشرفه وبجلائه معلوماته وباستقامته اصوله وقواعده الكلية  
وفروعه الى المسائل التي يتفرع على القواعد الكلية كبحث الرسول وشرف الاجاد وبقوة حجة  
ودليله ووضوح حجة وسبيله وشرف غايته ومنفعة فعل الكلام اشرف العلوم واعظمها كونه  
موضوعا على المحر ضوابط وهدايات الواجب وصفاته ومعلومه اجلي المعلومات وغايته اشرف  
الغايات وبما بينه اوفى وحجة اقوى كونه يائسيا مطابقا على الشرع والعقل وحجة وسبيله  
اوفرى الى هذا اشارت راجح بقوله وبالحجة اشرف العلوم كونه اسلم الاحكام الشرعية  
ورئيس العلوم الدينية وكون معلوماته القياسية واللامية وغاية النور بالسعادة الدنيوية



وبراهينه الحج القطعية المؤيد اكثر بالادلة السميعة ونوقال الحنفى هكذا هذا تمهيد لبيان  
علم الكلام وغاية الكمال الشب بقولنا في صحيح ذلك الاشارة المذكورة اشارة اخرى الى  
ما يقال في شرافة علم الكلام وسلب ترتيب الغاية المذكورة والغاية والمنفعة من ان تدوين  
هذا العلم لم يكن في عهد النبي صلى الله عليه وآله ولا في عهد الصحابة والتابعين ولو كان في علم الكلام شرف و  
عاقبة حميدة لما اهتموا به بل قد وثقوا لان ترك ما يكون له شرافة وعاقبة حميدة في حق عقل وشرف العلم  
ان ليس شرافة وعاقبة حميدة والا لزم تجوز انكار القباضة في حق ائمة النبي واولاده الذين  
وحصول الرفع هو ان عدم تدوين هذا العلم لا لاجل ان لا يكون له شرف وعاقبة حميدة بل لاجل  
استغناء الصحابة والتابعين عن تدوين الكلام لضعف عقابيدهم ببركة صحبة النبي صلى الله عليه وآله وقرب  
العهد بزمانه وقلعة الوقايح والاختلافات وكيفية المراجعة الى الفتاوى وما قيل ان ترك ما يكون  
له عاقبة حميدة وشرافه عظيم في حق ائمة اهل البيت فكل الغاية بدون فصل في ذلك الشئ هو  
ان عدم حصول تلك الغاية بدون ذلك في حقهم من غير علم البطالان فلا يلزم من القول  
بشراف علم الكلام تجوز انكار القباضة في حقهم **هذا الاول** لضعف عقابيدهم هذا القول ما  
عطف عليه من قوله وقرب العهد وقوله قلعة الوقايح والاختلافات وقوله وكيفية المراجعة  
الى الفتاوى متعلق بقوله مستغنيين قدم المتعلق عليه ان هذا المتعلق به في الرفع مع ان المتعلق  
به مقدم بحسب الطبع وتقديم ما يكون مقدم بحسب الطبع وتقديم ما يكون مقدما طبيعيا بحسب الوضع  
مهم مقصود عند رتبة البصائر وذلك ان تقديم ما يكون مؤخر الاهتمام في شأنه والغاية في حق  
وفكره لا يتم الا لانه الاصل من جهة انه سبب الاستغناء **اولا** لضعف عقابيدهم وانا جعلنا الافتقار  
سببا للاهتمام ولم يجعله سببا مستقلا للتقديم كما ذكر الشيخ عبد القاهر في دلائل الايجاز من انا  
لما نجد مع اعتماد في التقديم شيئا يجرى بحسب الاصل غير الغاية والاهتمام كمن ينبغي ان يفتروا

الغاية بشئ يفتروا من اسناد الغاية الى شئ يكون ذلك الشئ مقتضيا للغاية وعلته لها  
كما في سبب العرفية وقد ظن كثير من الناس انه يمكن ان يقال قدم لغاية من غير ان يذكر  
من اين كانت تلك الغاية ولم كانا هم انتهى كلامه فنقول في حصول كلام الشارب انهم مستغنون  
عن التدوين لضعف عقابيدهم اه **الاسباب** استغنائهم هذه الامور ان ضحاها القباضة  
وقرب العهد وقلعة الوقايح والتكلم من المراجعة ولا يكون سبب استغنائهم عن التدوين  
ما هو مهم من عدم الشرف والعاقبة الحميدة الا يرى اننا ظفر الغنى في زمان ما كان دون  
الفقه مع انهم التابعين فبطل ما قيل ان هذا العلم لم يكن في عهد التابعين ولو كان شرف  
وعاقبة حميدة لما اهتموا به وذلك لان ما كان من التابعين وهو مدون الفقه **هذا الثاني**  
ما ينبغي معرفة الاحكام العملية عن اولها التفصيلية بالفقه فان قلت كما صرح به الشارب  
فيما سبق هو نفس معرفة تلك الاحكام المستقلة بكيفية العمل لا ما ينبغي ان معرفة تلك الاحكام  
فكل كلامه تدافع قلت الفقه كما يطلق على نفس معرفة تلك الاحكام كذا يطلق على المسائل  
المعدلة مع دلائلها والمراد بالفقه المعروف بهذه المسائل المدركة من الدلائل فلا يخفى ان  
من طالعها ووقف على اولها حصل له ان كل طالعها معرفة الاحكام عن اولها لا يذهب عليك  
ان هذا الجواب لا يطلع مادة البنية لان المعرفة تلك الاحكام ليس الدلائل والمبداء  
القباض وليس شئ منها بفقه في شئ من الاصطلاح واما القول بان الفقه قد يطلق على المسائل  
المعدلة فهو لا يجدك نفعا ايضا لان المفيد تلك المعرفة على التقدير المذكور اما جرة الفقه  
ان اخذت الدلائل في تعريفه بطريق تفيد الجزئية واما ان يكون المفيد تلك المعرفة قيد الفقه  
وان اخذت الدلائل في تعريفه بطريق تفيد الجزئية بان يكون الفقه عبارة عن المسائل  
المفيدة لكونها مدركة بدلائلها وفكره ان المعرفة انما تحصل من الدلائل ودون المسائل كما صرح



حيث قال حصل معرفة الاحكام من ادلتها وانما يجب من اصل السؤال بان يقول ان المراد بالثبوت  
هو علم الاحكام الكلية كقولنا الصلوة واجبة وشرب الخمر حرام من غير تفصيل بشخص دون شخص ومن  
غير تخصيص بزمان دون زمان ولا يكون المراد بالثبوت معرفة الاحكام الجزئية كقولنا لا يجوز لفلان  
الاحكام في قول الثالث راجع انما تفيد معرفة الاحكام العملية الاحكام الجزئية لا الاحكام الكلية  
كقولنا صلوة زيد واجبة وشرب الخمر حرام ولا خلاف ان المعرفة الاولى هي المعرفة الثانية  
فان المعرفة الثانية يستلزم المعرفة الاولى لان علم وجوب الصلوة وجوزية شرب الخمر  
مطلقا تفيد معرفة وجوب صلوة زيد وحرمة شرب الخمر مما هو حرام شرعا كالاخفى  
لا يذهب عليك ان ارادة الاحكام الجزئية من لفظ الاحكام الواقع في الشرح يابا سرفا  
عبارة كما يستلزم الرجوع الى الوجدان الصحيح ايضا لفظ عن ادلتها التفصيلية  
لانما سببه كالاخفى وقد يمكن ان يجاب عن اصل السؤال ايضا بان يقال ان المراد بما يفيد من  
معرفة الاحكام هو نفس معرفة الاحكام فيكونا كالمفهومين المتعادين ولا مشقة في اعتبار الانا  
والاستفادة بين الشيء ونفسه اذ اللفظ بينهما التباين الاعتباري فانه ان التباين الاعتباري  
ككافي في اعتبار الافادة والاستفادة بين الشيء ونفسه كما يقال علم زيد بصفة كمال فان  
المتا والذى هو صفة الكمال انما هو نفس المفهوم الذي هو علم زيد بان علم زيد من حيث ان  
صورته مرتبة في النفس الناطقة يسمى بهذا الاسم ومن حيث انه صفة حاصلة له بعد  
في نفسه كالانسان فان علم الانسان وسائر صفاته كالكالات ثمانية خصوصها فيه بعد  
في نفسه ولا يشك في جواز اعتبار افادة الشيء باعتبار ذلك الشيء نفسه باعتبار احواله والحوادث  
من اصل السؤال بحصول الفقه المعلوم بصفة ملكة اي كيفية راسخة في النفس صلبة من تكرار مشاهدة  
المعارف والتفكير في المتعلقات بالاحكام المذكورة تفيد بها قدرة تامة كاملة على استنباط

لذلك العلم والاختصاص اياها من شأنه غير خشم كسب جديد ومونة فكر بدعي في بيان الكلام  
اي قوله تدوين العلل وتمهيد القواعد وترتيب الابواب يابا سرفا لان المدون  
والمتمم والمترتب ليس الا المسائل والتفصيلات يد عليه ان العلم المدونة كما يطلق على المسائل  
وعلى التفصيلات كذلك يطلق على الملوكا كما صلت من تكرار مشاهدة تلك التفصيلات قال اثار  
في المطول في تفسير العلم الواقع في تعريف المعاني ملكة تفيد بها على ادراك الجزئية ويقال لها  
ايضا وصرح به السيد الشريف الجرجاني قدس سره العزيز في كلنية شرح هداية الحكمة  
في بيان تعريف الحكمة فاختار التدوين والترتيب والتمهيد باختيار التفصيلات والمسائل  
لكن برده على اول الاجوبة الذي هو قوله المرفع هنا هو المسائل المدونة فانها طالعها  
ووقف على ادلتها حصل له معرفة الاحكام من ادلتها لزوم فقامت المعادلة عند مطالعة كتب  
الفقه وحصيل معرفة الاحكام من ادلتها المذكورة فيها فلا يكون تعريف الفقه لما خرو من  
الفقه بالمعنى المذكور مما نال الصدق على علم المتفكر عند تحصيل المذكور وكذا لا يكون تعريف  
الماخوذ من الفقه بالمعنى المذكور مما نال الصدق على علم المتفكر عند تحصيل المذكور وكذا لا يكون تعريف  
ما دام مقفلا وعاية ما يمكن ان يقال في دفع ذلك لا بد من الواقع على اجاب الاول انه كما اجمع  
القدم على عدم صحة اطلاق الفقهية على علم المتفكر وعدم صحة اطلاق لفظ الفقهية  
على المتفكر كذلك لا يمكن ان الفقهية من العلوم المدونة ويلزم من ذلك الاجابة الثانية صحة اطلاق  
الفقهية على علم المتفكر عند تحصيل مسائله وذلك يوجب صحة اطلاق الفقهية على المتفكر  
قوى الاجماعين متفقنا على انما يجب الظاهر فيجب التفتيش والتوثيق بين هذين  
الاجماعين وذلك التفتيش والتوثيق انما يتحقق ويثبت بان يحمل للفقه معنيين اشنع  
انما المتفكر بالفقهية باحد ما وجاز انصافه بالآخر من حيث ان يقال الفقهية يطلق على



استخراج جميع الاحكام العلمية عن اولها بعد تفصيل مقدماتها فزاد في ترتيبها او استخراج  
 البعض من الاقناعات على استخراج البعض الاخر على الوجه المذكور وقد يطلق عليها ترتيب  
 معرفة مسائل الشرعيات وان كانت بحسب التقليد وهذا ان المفيد يكون احدهما حاصل  
 والاخر غير حاصل له فعدم حصول احدهما في المفيد في المقدمات لا ينافي حصول الاخرية  
**في الاول** ومعرفة الاحكام العلمية عن اولها التفصيلية بالغة لا يقال فالغنة شامل لعلم  
 جبرئيل وعلم النبي صلى الله عليه وسلم لانها معرفة القواعد من انما لا يكونان من علم الغنة اجمالا فدخل  
 فيه على هذا التعريف ما ليس منه في نفس الامر لاننا نقول لا نخرج من قول علم جبرئيل والرسول صلى الله عليه وسلم  
 فيه فان قوله عن اولها متعلق بالمعرفة فالمعبر في كونه المعرفة من الغنة ان يكون من الاول  
 فحصل بها كونها ان المعرفة من الاول مشروطة لها من الكتب استدلالا على حقيقة  
 المستفادة من تعلق قوله بالاولية الى قوله معرفة الاحكام واثار الخشوع بقوله فانما حصل  
 من الدليل من حيث هو حاصل من الدليل لا يكون الاستدلال فاعلم ان الغنة لا يكون معرفة  
 الاحكام مطلقا بل انما هو المعارف المكتسبة من حيث انها مكتسبة بخرج من معنى الغنة على  
 تلك الحقيقة المأخوذة المعبر فيها على جبرئيل وعلم الرسول عليها وعلى آل رسول الله افضل  
 الصلوات واكرم التحيات فانه اي علمها ليس الا بالحس لا بالبرهان لاكتسابه وشقة الاستدلال  
 الحس سرقة الانتقال من المبادئ الى المطلوب اقول بيان الفرق بين الفكر والحس ان يقال  
 ان النفس انما تعلق اذا تعلق امر تجميع الى اخرتها لتفصيل مبادئه فربما يجد مبادئه مرتبة فلا يخرج  
 الى مائة الترتيب فينتقل من تلك المبادئ الى المرتبة الى المطلوب سرقة وربما يجد مبادئه مرتبة فيخرج  
 الى ترتيبها فتنتقل في كل مرة ومنفعة فلا يمكن لها الانتقال الى المطلوب سرقة فاعلم من ذكر ان  
 في الاكتساب يتحقق انتقال من احدهما الى الانتقال الى المطلوب الى المبادئ الغير المرتبة وثانيهما

الانتقال من المبادئ الى المرتبة الى المطلوب وحركتها من الانتقال الى علم الاصل احدهما ملاحظة المبادئ  
 الغير المرتبة وثانيهما ملاحظة مرتبة بخلاف الحس فانه انتقال من حركة ثانية وهي ملاحظة  
 المبادئ مرتبة فلا يقع الحس في الحس فذلك سرقة الانتقال ويخرج تحقيق الفكر والحس  
 زيادة تفصيل ان شاء الله تعالى فان قلت للرسول صلى الله عليه وسلم علم احكام الله تعالى لا يعلم الاحكام ولا يتعلم الاحكام  
 في كون العلم الى اصل من الاجتهاد واستدلالا فلا يخرج من علمه علم هذا القيد من الغنة  
 فليخرج من دخول ما ليس بغنة في هذا خلف قلت لا يتم التعريف في لفظ الاحكام الواقع  
 في تعريف الغنة للاستغراق في كون علم النبي صلى الله عليه وسلم بغنة اجتهاد واستدلالا  
 بوجوب دخوله في علم الغنة فلا اشكال فلا تنقضي واليه اشار الشارح في العلامة  
 في شرحه كما صرح به حيث قال ودخل علم علماء الصمى بذلك فانه كلام وان لم يكن  
 يستخرج ذلك الزمان بهذا الاسم كما ان عليهم بالعليات فقه وان لم يكن فقه هذا التدوين  
 والتدوين والترتيب وذلك اذا كان متعلقا بجميع القواعد بعد راحة الطاقة البشرية  
 مكتسبا من النظر في الاولية العلمية او كان ملكة متعلقة بها بان يكون عندهم من  
 الحافظة والشرايط ما يكفيهم في استحضار القواعد على ما هو الامر او بقوله العلم  
 بالقواعد عن الاولية انتهى كلامه **هو الاول** ومعرفة احوال الاولية اجمالا  
 افادتها للاحكام باصول الغنة الظاهر انه اي قول الشارح ومعرفة احوال الاولية  
 معطوف على قوله معرفة الاحكام فيصير تقدير كلامه هكذا استدلالا بما يفيد معرفة  
 الاولية اجمالا في افادتها للاحكام باصول الغنة فعبثا مثل ما تسمى الكلام يفيد  
 عليه ان اصول الغنة انما هو نفس معرفة تلك الاحوال لا ما يفيد تلك المعرفة  
 ويمكن ان يجاب عنه بان المفيد نفس كمعاد والتفاهير انما هو بحسب الذهن والاعتبار



وهو كاف في الاعتبار الافادة والاستفادة من الشيء ونفسه كما مر في تعريف النفع  
 كما مر في تعريف النفع ولك ان تقول المرف هو ملكة الاستنباط والاستحضار و  
 المراد بمعرفة احوال الاولات التعديقات فالمفيد هو ملكة الاستحضار والمفاد هو  
 التعديقات على ما مر ايضا فلا اشكال وايضا ان التزم العطف على الموصول بان  
 قوله ومعرفة احوال الاولات اه معطوف على الاسم الموصول اهما في قوله ما يفيد معرفة  
 الاحكام العلية فيفيد تقدير الكلام هكذا سموا معرفة احوال الاولات اه باصول  
 النفع فلا حاجة الى ارنكا. جعل المعرفة بمعنى ملكة الاستحضار ومع ذلك يرتفع  
 الاشكال لان المسى باصول النفع على هذا التقدير هو نفس معرفة احوال المذكور  
 لا يفيد ما وقى عليه ان على ما ذكرنا في توجيه قوله ومعرفة احوال الاولات توجيه  
 قوله ومعرفة التعايد عن اولتها بالكلام فان كان معطوفا على معرفة الاحكام فيصير تقدير  
 الكلام هكذا سموا ما يفيد معرفة التعايد عن اولتها بالكلام فينتج ج ان يقال ان الكلام  
 هو نفس معرفة التعايد لا ما يفيد او يمكن ان يجاب عنه بالوجهين الذين ذكرناهما في توجيه  
 معس عليه وما يرد التعايد فيه بقوله عن اولتها كالاول فلا حاجة الى الاعادة وان كان  
 معطوفا على الموصول فلا يتوجه الاشكال اصلا **هو الاول** كالمعنى للفلسفة عند في  
 المعاقف كونه ان كونه الكلام بازاء المنطق وجهان اخرهما يرا كونه موردنا للقدرة  
 على الكلام وفي شرح المعاقف وانما سمى الكلام كلاما امالانه بازاء المنطق للفلسفة  
 يعني ان لهم علما نافع في علومهم سموا بالمنطق ونما ايضا علم نافع في علومنا سميناها  
 في مقابلته بالكلام الا ان يقع المنطق في علومهم بطريق الآلية والحكمة ومن ثم يسمى بعلوم  
 العلم والنها وربما يستمرها نظر الى تفاضل حكم فيها وينبع الكلام في علومنا بطريق

الاول وانما حجة فلا يستمرها لاولها لانه يورث قدرة على الكلام الشرعية  
 ومع الحفم على قياس ما قيل في المنطق من انه يفيد قدرة على المنطق في القليل والحيث  
 انتهى كلامه وعلم من ذلك ان الشرح لم يجمع بين الوجهين بل ذكر الوجه الاخر قوله  
 وجهها ان شرح نظر الى ان كونه بازاء المنطق باعتبار انه يفيد قدرة على الكلام  
 كما ان المنطق يفيد على المنطق فيدل ان كونه موردنا للقدرة لا يخفى من شايبة التكلف  
 كما لا يخفى **ما اول** فاطلق هذا الاسم ان ما كان المستعمل بالكلام اول ما يجب  
 من الكلام العلم التي انما يعلم وتعلم بالكلام فاطلق اول على المسى المذكور بهذا  
 الاسم لذلك ان كونه اول ما يجب وتكون التعليم فيه بالكلام فلم يطلق لفظ الكلام على  
 غيره ذكر من معرفة تعاييد الاسلام التي هي اول الواجبات على المكلف ليمتاز اول الوا  
 على المكلف من غيره ما يجب الاسم والمنطق كما يمتاز عنه بحسب نفسه وباجل ان ههنا  
 تمايزات ثلث اطلاق لفظ الاحكام على معرفة التعايد وثانيها اطلاقه عليها اول  
 وثالثها عدم اطلاقه على غيرها واشتراط شرح الى وجه الاولين بقوله لذلك في  
 قوله فاطلق عليه هذا الاسم لذلك فان لفظ ذلك فيه للاشارة الى الامر المذكور  
 احدها كون معرفة التعايد اول الواجبات وهذا الامر وجه لاطلاق الكلام عليها اول  
 وثانيهما ان التعليم والتعلم بالكلام وهذا الامر وجه لاطلاق لفظ الكلام عليها فلذلك  
 قدر الحش للمقام الثاني في قول ان شرح فاطلق عليه هذا الاسم بقوله اول لا يكون البديلي  
 منطبقا على الدعوى ثم اشار الى المقام الثالث مع وجهه بقوله ثم خص به لم  
 يطلق على غيره ما كونه مشترك في كونه من العلم التي انما يعلم وتعلم بالكلام والكلام  
 يتميز له عاده على انما تقول لم يبدل لفظ اول ولم يبدل لفظ اول فاطلق عليه

صباح



هذا الاسم به اي بقولنا اول لفظ في هذا الامر من اما في لفظ الاول في القول  
 الاول اي في قوله لان اول ما يجب اذكر وجه التخصيص في القول الثاني اي قوله  
 ثم خص به ولم يطلق على قوله غيره تميز اي الامر ان المذكور ان لا يكتفي في الصحة  
 على التقدير المذكور دون الف والى لا يكون بينهما منافاة في الف والاحتمال ان يفسد  
 معا وانما قلنا ان الاطلاق لو لم يقيده بالاول لخاص احد الامرين منع الحكم لان ذكر الاول  
 في الاول ينافي شركة الغير مع العقائد المسماة بالكلام اذ غير العقائد المذكورة المسماة  
 بالكلام ليس بالاول ما يجب من العلوم التي انما يعلم ويتعلم بالكلام فلا شركة للغير معه في كونه  
 اول ما يجب فاذا قلنا ان سميت العقائد المذكورة بالكلام انما هي لكونها اول ما يجب  
 من العلوم التي انما يعلم ويتعلم بالكلام لم يتحقق الاشتراك حتى يخص لفظ الكلام باول  
 الواجبات للتمييز عن غير فان الشيء ما لم يتحقق فيه مشاركة مع الغير لم يتصور لذلك الشيء  
 غير غيره عن الاغيار وهذا مفع فبما ذكر وجه التخصيص في الثاني على اننا نقول على  
 تقدير ترك وجه التخصيص فبما قيد لفظ الاول حاصل انه لا دخل لكونه للعقائد  
 اول الواجبات في سميها بالكلام بل مدار وجه التسمية هو كون تعليمها وتعلمها  
 بالكلام والكلام فعلى تقدير فذكر وجه التخصيص ذكر قيد الاول فبايع ايضا  
 هذا مفع قوله انه لا منافاة بينهما في الف واما اذا تركنا قيد الاول في الاول فيستدرك  
 وجه التخصيص صحيح لان منطوق كلامه 2 يصير هكذا فاطلق عليه هذا الاسم لكونه من  
 العلوم الواجبة التي انما يعلم ويتعلم بالكلام بنى بهذا شي وهو ان لفظ الواجب ايضا  
 يصير لفظا اولاد فلفظ التسمية فانا اذا قلنا هكذا فاطلق عليه هذا الاسم لكونه من  
 العلوم التي انما يعلم ويتعلم بالكلام ولم وجه التسمية من غير قصد فاذا عرفت ان الامر ين

لا يكتفي

لا يكتفي في الصحة بدون تقدير لفظ اول في قوله فاطلق عليه حسب التقدير محل  
 الكلام على المحل الصحيح 2 لا يفتبع شئ من الامر من اما قيد الاول فلكونه اشارة الى  
 بيان اولية الاطلاق فيمنع وجه التسمية كونه من العلوم التي انما يعلم ويتعلم بالكلام فيحصل  
 الاشتراك فيتم 2 الى التخصيص للتمييز كما مر واما ما قبل من ان عدم مشاركة الغير  
 مع ذلك العلم يجب من العلوم المذكورة لا ينافي في مشابهة مع ذلك العلم بوجه  
 اخر وسماه بذلك المشابهة فيكون قوله ثم خص به ولم يطلق على غيره تميز في محل  
 الحاجة غير مستغن عنه فيجب بان احتمال وجود مشابهة اخرى غير كونه اول الواجبات  
 ويجوز تسمية الغير اي بالكلام لغير هذا الوجه الذي هو كونه اول الواجبات  
 اي بسبب مشابهة اخرى غير ذلك الوجه وان كان غير مستبعد عند العقل لكن ذلك  
 التجهيز والاحتمال غير مختص بهذا الوجه للتسمية فانه قايما في سائر الوجوه المذكورة  
 للتسمية ايضا فلو كان امثال ذلك التجهيز والاحتمال موجبا للتعرض لوجه التخصيص  
 لوجب على الشارع ان يتعرض له في الوجه الاخر ايضا بان يقال مثلا ولانه يورث  
 قدرة على الكلام في تحقيق الشريعات والزام الخدم فاطلق عليه هذا الاسم  
 لذلك ثم خص به ولم يطلق على غيره تميزا وفس عليه سائر الوجوه المذكورة مع انه  
 اشارة الى تعرض لوجه التخصيص بهذا ليس لدفع ذلك الاحتمال بل لان المراد بالا  
 في قول الشارع فاطلق عليه هذا الاسم الاطلاق المقيد بالاول وانه اعلم بالصواب  
**هو الاول** وهذا هو كلام القدماء اي ما يفيد معرفة العقائد من غير خلق الفلسفة  
 هو كلام السلف هذا على تقدير قول الشارع ومعرفة العقائد من ادلتها معطونا  
 على عدم معرفة الاحكام العملية كما يتبادر من ظاهر عبارة الشارع واما اذا كان على القول

طلاق

في كونه ان في غير هذا الوجه  
 فخرج ان التعرض لوجه التخصيص



اي قول ما يغيب معرفة الاحكام العلية فلنقط هذا في قول الشارح هذا هو ظاهر  
كلام القدماء اشارة الى معرفة عقاب الاسلام عن اولها من غير فلفظ الفلسفات  
يعني معرفة العقاب بالاسلامية من اولها من غير فلفظ الفلسفات كلام السلف والسمية  
الاسمية تلك المعرفة او تقيده تلك المعرفة بالكلام لما وقف معهم من القدماء لا في  
المتأخرين ذكر الشارح وجه التسمية عقيب ذكر كلامهم لا عقيب ذكر كلام المتأخرين  
يعني ان الشارح ذكر اول ما يسمي بالكلام عند القدماء ثم ذكر وجه التسمية وذكر فلفظ  
الكلام ثم ذكر كلام المتأخرين حيث قال ثم لما نقلت عن الفلسفة الى العربية وفاض فيها  
الاسلاميون ما ولو اوردوا على الفلاسفة فيها فالفلاسفة في الحقيقة فلفظ بالكلام كثيرا  
من الفلسفة اه ثم قال هذا كلام المتأخرين ولم وجه التسمية عقيب ذكر كلام المتأخرين  
لا يذهب عليك ان هذا هو لول على ان استعمال لفظ الكلام في كلام المتأخرين ولا بعد  
و ثبت المنزلة بين المنزلتين ان الواسطة بين الابمان والكفر هي الفسق الغير  
الباطن هذا الكفر ولا يكون المراد بالمنزلة بين المنزلتين الواسطة بين الجنة والنار التي هي  
الاعراف كما هي مروي عن بعض السلف وانما قلنا ان المراد بهذا الاول دون الثاني  
لان المنزلة لم يبق لها واسطة بين الجنة والنار فانهم ذهبوا الى ان المؤمن مخلص في الجنة  
وغير المؤمن الناسك والكافر مخلص في النار فوجدوا الاعراف لغو عندهم وليس مراد الحضي  
ابطال على طريقته بل المراد بيان مذهبه فلا يريد عليه ان القول بخلود الناسك لا ينافي  
القول بالواسطة بين الجنة والنار ادعاء انهم يقولون به لا يتم الا بعد ان نقل عنهم  
وان تكاب ان الموقف واسطة سهل لانه ليس دار الجحيم والسرافية وقال بعض  
السلف الاعراف واسطة بين الجنة والنار واهلها من السموات والارض مع سببها

على مروي في الحديث الصحيح لكن ما اهم ومرجعهم الى الجنة فلا يكون الاعراف على  
هذا المذهب دار الخلد وقبل اهلها اطفال المشركين وقبل اهل الاعراف الذين  
ما توارى من الفترة من الوصل وهو الزمان الذي لم يجد بنو من الانبياء فيه قبل  
ولم يصل دعوة النبي السابق الى اهلها قال الحسن قد اعزل عنا ان  
قلت ان الحسن ايضا قائل بوجود الواسطة بين الكفر والابمان لما سمي من ان  
مرتكب الكبيرة ليس يؤمن ولا كافر عند الحسن فلا اعزل عن مذهبه قلت الكافر  
ينصرف على الاطلاق الى الكافر المجاهد يعني ان الكافر ينقسم الى المجاهد والحرابي  
لكن المتبادر من لفظ الكافر عند الاطلاق هو الكافر المجاهد لانه اشد  
كفرا واكمل فيه واتم به من اطلاق الكل هو الفرد الكامل فنقول ان المتبادر  
المراد بلفظ الكافر فيما سمي من ان مرتكب الكبيرة ليس بكافر الكافر الحرابي الذي  
هو المتبادر وذلك لا يجب نفي الكفر المطلق عنه فان مرتكب الكبيرة وانما  
كافر غير مجاهد عند الحسن فلا منزلة بين المنزلتين عند لا ينافي ولا  
يعاقب لا يقال لا واسطة بين الجنة والنار عندهم ان عند المعزلة فالطفل الصغير  
لومات فاما ان يدخل الجنة او النار فان دخل الجنة يجب ان يثاب وان دخل  
النار يجب ان يعاقب لانها دار الثواب والعقاب وعدم الثواب والعقاب  
فهما في الجنة والنار يثاب في كونهما دار ثواب وعقاب لاننا نقول لانهم ان عدم  
الانابة في الجنة وعدم المعاقبة في النار يثاب في كونهما دار ثواب وعقاب فان معنى  
كونها دار ثواب وعقاب انها محل الثواب والعقاب بمعنى ان الانسان لا يثاب  
الحق في الجنة ولا يعاقب الا في النار لان كل من دخلها يثاب او يعاقب لو سلم ان عدم



الانابة والمعاقبة فيها لا ينافي كونها دارس نواب وعقاب فلا تسلم ذلك على  
الطلاق بل انما هو بالنسبة الى اهل النواب والعقاب مستحقها وهم المكلفون  
عندهم فكل من استحق النواب ودخل الجنة فهو نواب وكل من استحق العقاب ودخل  
النار فهو عقاب والاطفال ليسوا بمستحقين للنواب والعقاب لان مراد استحقاقها  
هو الطاعة والعصية وهما لا يتحققان الا بعد التكليف وهم غير مكلفين وقد نقض  
المعزلة بان الحال المشركين ضرام اهل الجنة بل نواب فالمراد بالدخول قوله  
فا ومن بك والطيبك فادخل الجنة وهو لها مثابا بها مستحقا لها كما يدل عليه ان  
المراد بالدخول هو ما ذكرناه السياق وسوق الكلام وهو قوله فا ومن بك فادخل  
الجنة ولذا ان ولان المراد ذلك قريح ودخل الجنة المستفادة من قوله فادخل  
الجنة على وجود الايمان والطاعة كما يدل عليه فادخل الجنة وما  
مراد ايضا من ان المراد بالدخول وهو لها مثابا بها مستحقا عليها ونسب الدخول الى  
دخول الجنة الى نفسه لم ينسب الى الله تعالى حيث قال فادخل الجنة ولم يقل فادخل  
الجنة ونفس عليه ان الدخول في قوله لو كبرت لعصيت قد علمت النار فان المراد  
دخولها فيها معاقبها عليها مستحقا لها ويدل على ذلك قوله لعصيت ونسبت الدخول  
الى نفسه **هو الاول** فكان الاصلح لكان غوت صغيرا وذهب معزلة البصر  
الى وجوب الاصلح في الدين فقط على الله تعالى وادوا بالاصح مع الاصلح ان يكون  
نفعه اكثر بالنسبة الى العباد وذهبوا الى وجوب الاقدار والتكليف واقصوا يمكن في  
معلوم الله تعالى من عباده المكلف ويطلع وقالوا انه فعل بكل واحد غاية مقدرة  
من الاصلح ونسب مقدرة لطفه لوفيل بالانوار لا منوا جميعا والافتركة بكل وسفه يجب

يجب تنزيه الله تعالى عن ذلك وعندهم القصور ذلك قياس الغائب على  
الشاهد لقصورهم في المعارف الالهية والخطايف الخفية الربانية ووقوع  
غلطهم في صفات الواجب الحق وافعال الغنى المطلق قالوا نحن نقطع بان الحكيم اذا امر  
بشيء قد رعى ان يعطي الامور ما يقبل به الى الطاعة من غير تفرق بذلك  
لم يفعل كان مضموما عند العتلاء معدودا في زهرة النجلاء وكذلك من دخل مقدرة  
الى الامور والوجوب الى الطاعة لا يجوز ان يعامله والخطايف والدين الا بما هو  
في مقصود المراد وادعى ان ترك العباد والكذاب عنه ان ذلك بعد تسليم استلزام الامر  
بالارادة انما هو في حكم تقييد الطاعة الاولياء ووجوب الامور وتفرق  
بكثره الاعدان والافساد ومعلوم لديه الاقدار ويكون شئ بالنسبة اليه مقدرا  
هذا كما جبا في الذي هو من معزلة البصرة وهو ابو علي محمد بن عبد الوهاب الجبالي  
اعتبر في الانفع جانب علم الله تعالى فواجب ما علم الله تعالى من المكلف من الكمال عليه  
وتهيئة اسباب التكليف والهداية الى طريق الحق والالقاء الى الاعمال الصالحة  
وادخال الجنة والنعيم واعلى مرتبة الى اعلى العليين او عدم خلقهم لم امانته  
قبل البلوغ والتكليف بالمشاق من الاوامر والنواهي او خلقه ثم سلب عقله  
وتزج مناهج التكليف بالاحكام الشرعية قبل البلوغ والتكليف بها او غير ذلك  
ما يعلم الله تعالى انه اصلح فلهذا ان الجبالي ما لم يزل من ارتكبا ان الله تعالى لم يراع الاصلح في  
الكافرا البقرة المذهب في الدنيا والاخرة سيما بالاحتشام والالام والحسن والآفاق  
وارتكاب ان الاصلح في حقه على المشاق والخلود في النار في الاخرة وان امانته  
الانبياء والاولياء المرشدين بعد حين وتبقيت ابيس في ريانة المحققين الى يوم







فيه ايضا قد استشهد من الشيخ الى الحسن الاشعري ان التأثير نفس الامر وان النكوب نفس  
الكون وهذا بظاهره فاسد وفساد معنى من التبيين فحصل من الدليل انه انتهى كلامه بسبح  
في الشرح ان من قال ان النكوب عين الكون اراد ان الفاعل اذا فعل شيئا فليس مهنال ان  
والفعل واما المعنى الذي يعبر عنه بالنكوب والابى وهو ذلك فهو امر اعتباري يحصل  
في العقل من نسبة الفاعل الى المفعول وليس امر احتمالي فغير المفعول في الخارج ولم  
يروا ان مفهوم النكوب هو بعينه مفهوم الكون بلزم المحالات ثم قال واما كون كل واحد  
من خصوصيات الافعال كالنصوير والترقيق والاحياء والامانة وغير ذلك مما لا يحل  
بشأنه هي صفة ازلية فما نفرد به بعض علماء ماوراء النهر وفيه تكثير للقدماء جدا وان لم  
يكن متغايرة والا قرب ما ذهب اليه المحققون منهم وهذا ان مرجع الكل الى النكوبين  
فانه ان تعلق بالحكمة بسمي احياء وبالحوث امانته بالصورة تصويرا وبالزرق ترزينا  
الى غير ذلك فالحل نكوبين واما المنصوص بخصوصية المتعلقات واما جواز الاستشـ  
ان الابان فذهب كثير من السلف واما تزيديت اليه يعني انهم جردوا صحة قولنا انما نشأ  
ان نشأ الله وكثير من الاشاعرة منعه ان دخول الاستثناء في الابان وبسبحي دلالة  
الجابنين مع ما فيها وتعالى في آخر معنى الابان ان نشأ الله تعالى واما الابان المقلد فذهب كثير  
من العلماء منهم المتزيدية وجميع الفقهاء الى صحة ترتيب الاحكام عليه في الدنيا  
والآخرة ومنها الشيخ ابو الحسن الاشعري والمعتزلة وكثير من المتكلمين حجة ان الله  
بالحكمة ان حقيقة الابان هو التصديق الجازم وقد وجدت من غير ان يجوز  
موجب واما المتكلمون فمنهم من قال لا يشترط ابتناء الاعتقاد على الاستدلال عقلي في  
كل مسألة بل يكفي ابتناءه على قول من عرف بالبحر من مشايخه او توازروا على الاجماع

فيستدل قول النبي صوم لحدوث العالم وثبوت الصانع ووجدانته ومنهم من قال لا بد من  
ابتناء الاعتقاد في كل مسألة من الاصول على دليل عقلي لكن لا يشترط الاقتدار على التعبير  
عنه وعلى مجاولة الخصم ودفع الشبهة وهذا هو المشهور عند الشيخ ابى الحسن الاشعري  
حتى حكى عنه ان من لم يكن كذلك لم يكن مؤمنا لكن ذكر عبد الغايم البغدادي ان هذا وان  
لم يكن عند الاشعري على الاطلاق فليس بكاف لوجود التعديلات لكنه عارضه ترك  
النظر والاستدلال فيبغض الله عنه او يهذب به بقدر ذنبه وعاقبة الجنة وهذا يشعر بان  
مراد الاشعري انه لا يكون مؤمنا على الكمال كما في ترك الاعمال والافعال لا يقول بالثبوت  
بين المنزلة وبين ولا بد من غير ان يكون من الجنة وعند هذا يظهر انه لا خلاف معه على التحقيق  
ومنهم من قال لا بد مع ابتناء الاعتقاد على الدليل من الاقتدار على مجاولة الخصم وعلى  
ما يرد عليه من الاشكال واليه ذهب المعتزلة ولم يحكموا بايمان من يخرج عن شئ من ذلك  
بل حكم ابو عاصم بكفره كذا في شرح المعاصد **ابا داود** قال اهل الحق الظاهر ان  
المقول بجمع ما في الكتاب من ما سئل فالمراد باهل الحق على هذا التعدي اهل السنة  
الجماعة الذين اخبر النبي ص عنهم بالنبوة روى انه عليه السلام قال ستفرق امتي على ثلاث  
وسبعين فرقة الساجية منهم واحدة والباقي يهلك قبل ومن الساجية قال اهل السنة  
والجماعة قبل وما السنة والجماعة قال ما انا اليوم واصحابي واما الفرقة الناجية  
المتشبهة الذين قال النبي ص فيهم الذين على ما انا عليه واصحابي فهم الاشاعرة والسلف  
من المحدثين واهل السنة والجماعة انتهى كلامه فعلم مما مر في الحاشية ان بقية وفي هذا  
الحاشية ان لفظ اهل السنة والجماعة قد تطلق على اصحاب ابى الحسن الاشعري وقد  
تطلق على اصحاب ابى منصور المتزيدية وقد تطلق عليها وعلى السلف من المحدثين معا



كما يستفاد من كلام صاحب المواقف مع ملاحظة الحديث والظاهر ان المراد باهل السنة  
والجماعة في قول المحقق فالمراد باهل الحق اهل السنة والجماعة المعنى العام الشامل لا الاشارة  
لما ذكرناه بحث التكوين انه غير المكون وقد ذهب الاشاعرة الى العينية والامانة بغير ما  
ذكرناه فلو ثبت الايمان انه لا ينبغي ان يقول انا مؤمن ان شاء الله تعالى والماتريدية يقولون  
اما اذا كان المراد المعنى العام فلا يلزم من المنسوبة اذ لا يجب شي ان يكون جميع المسائل  
المذكورة في الكتاب متفقة عليها فيما بينهم وبما ذكرناه من ان المراد باهل الحق هو ما في الكتاب  
من المسائل يتدفع ما يتوهم من ان هذا التوجيه مما ياباه قول المحقق فيما بعد والاهام ليس  
من اسباب المعرفة يعني ان شي عند اهل الحق لان قوله عند اهل الحق لا يعبر عن مقوله  
قول اهل الحق على التقدير المذكور فان قيل قول المحقق قال اهل الحق مقول عن قوله  
فيما سبق في اسباب العلم عند اهل الحق فيكون قوله عند اهل الحق انما هو اطلاقا لا محتم  
فلما ذكرناه ثانيا اهتماما بشان في صحة التباينة والتاكيد لنقل مذهب الخالف وان قض  
مقول القول بقول المحقق ان قوله صحابى الاسماء ثابتة والعلم بما يتحقق فالمراد اهل  
الحق في قول المحقق قال اهل الحق في هذه المسئلة ان في ثابتي المستثنين وهم ما عدا  
السوفسطائية من افرم لان كلام ما عدا السوفسطائية حق في ثابتي وعلى تقدير  
ان يكون مقول القول مخصوصا بغير ان يراد باهل الحق المذكور في الكتاب اهل الحق في جميع  
المسائل الاسلامية والافهام الشرعية وهم اهل السنة والجماعة بالمعنى العام فتقول وان  
كان ما عدا السوفسطائية كله متفق للنظر في هذا القول لكن تخصيصهم الى اهل الحق  
بالذكر دون ما عداهم ما عدا السوفسطائية اعتداد بهم باهل الحق فكأنهم هم المتكلمون  
به دون غيرهم فليس بمبالغة وتأكيد حقيقة قول اهل الحق هو **الاول** وهو الحكم المطابق

للاق قد يفتح الباء رعاية لاعتبار المطابقة من الجانب الواقع بملاحظة الحقيقة يعني اذا  
اعتبرنا المطابقة من جانب الواقع وقلنا الواقع مطابق للحكم يكون الحكم مطابقا للواقع  
يفتح الباء وهذا الحكم المطابق للواقع من حيث هو كذا ذكر في كتابنا لا يلزم ان لا يلزم  
ذلك الاعتبار قوله ان قول الشارح بعد ذلك واما الصدق فقد شاع في الاقوال  
خاصة لان سوق هذه العبارة مشعر بان غرض بيان الفرق بين الصدق والحق من جهة  
الاستعمال من جهة المطابقة والمطابقة تفتح الباء في لفظ المطابق يعبر عن الكلام  
مشعر ابيان الفرق بينهما من جهة المطابقة في كلامهم لذلك ان يقول واما الصدق فهو  
المطابق للواقع كغير الباء وايضا نقول فتفتح الباء المطابق في قول الشارح وهو الحكم المطابق  
رعاية لاعتبار المطابقة من جانب الواقع بملاحظة الحقيقة لا يلزم قول الشارح  
فيما سبق وقد يفرق بينهما بان المطابقة يعبر عن الحق من جانب الواقع وفي الصدق  
من جانب الحكم فاذا كان الفرق فرق ايضا بهذا الاعتبار باعتبار المطابقة والمطابقة  
وذلك يجب التكرار في بيان الفرق واذا لم يكن فتفتح الباء رعاية لاعتبار المذكور  
تقرى بيانا الفرق بين اعتبار الحق والصدق من جهة المطابقة والمطابقة يحكم  
الحق بالمساواة بين الاعتبار المذكور وبين قول الشارح واما الصدق فقد شاع  
اه وقد يفرق بينهما اما بالحكم بعد ملاحظة **هو الاول** فقد شاع في الاقوال خاصة  
يشير الشارح العلامة بلفظ شاع الى ان الصدق قد يطلق على غير التقدير لكن لا يكون  
ذلك الاطلاق شائعا عاما وبديل على ذلك الاطلاق ما قال السيد الشريف قدس الله سره اللطيف  
في حواشي المتن على شرح المطالع الحق والصدق متساوي كان في الموارد اذ يوصف  
بكل منهما القول المطابق للواقع والصدق المطابق له والفرق بينهما ان المطابقة بين الشئ وبين



يتفقد نسبة كل منهما الى الاخر بالمطابقة كما علم في باب المعاملة فاذا طبق الاعتقاد  
 فان نسبة الواقع الى الاعتقاد كان الواقع مطابقا بكسر الباء والاعتقاد مطابقا بفتح  
 فهذه المطابقة القائمة بالاعتقاد يسمى فيها بالمعنى المضدري ويقال بهذا اعتقاد حق على انه  
 صفة مشبهة وانما سميت بذلك لان المنطوق اليه اولاً في هذا الاعتبار هو الواقع  
 الموصوف بكونه صفات ثابتة متحققة وان نسب الاعتقاد الى الواقع كان الاعتقاد  
 مطابقا بكسر الباء والواقع مطابقا بفتح في هذه المطابقة القائمة بالاعتقاد يسمى صدقاً  
 ويقال اعتقاد صدق اي صادق وانما سميت بذلك تميزاً لها عن افتها انتهى كلامه  
**والاول** يميز الحق من جانب الواقع يعني اذا اعتبرنا المطابقة من جانب الواقع  
 نسبناه الى الاعتقاد كان الواقع مطابقا بكسر الباء والاعتقاد مطابقا بفتح ويسمى  
 ذلك الاعتقاد المطابق حق اذا المنطوق اليه اولاً في هذا الاعتبار هو الواقع الموصوف  
 بكونه اس ثابتاً متحققة اقول كلام المحقق وجه التسمية الحكم المطابق بفتح الباء بالحق  
 ونوضيحه سيأتي ثم بعد مقدمة هي ان لفظ الحق وكذا لفظ الصدق من الالفاظ  
 المنقولة وقد تقرر في موضعه انه لا بد في النقل من تحقق مناسبة بين المعنى  
 المنقول اليه والمعنى المنقول عنه بل يجب ان يكون ذلك المناسبة ملحوظة عند النقل  
 والا فلا يتحقق النقل اصطلاحاً بل يغير اللفظ الموضوع للمعنى من الالفاظ  
 المشتركة واذا جرت ذلك فنقل لفظ الحق في اللغة موضوع الامر ثابت المتحقق  
 ثم عنه الى الحكم المطابق للواقع بفتح الباء وبيان تحقق المناسبة المرجعية بين المعنيين  
 المنقول عنه والمنقول اليه بهما ان يقول ان الحكم انما يغير مطابقاً بفتح الباء اذا  
 نسب الى الواقع اليه وهو مقصود بالثبوت والتحقق يعني انه ثابت متحقق فعل الاعتراف  
 بهذا

الذي يغير فيه الحكم مطابقاً بفتح الباء اول ما ينظر اليه انما الواقع المتصف بالمعنى  
 المنقول اليه الذي هو الثبوت والتحقق فلا يتحقق اعتبار الحكم المطابق بفتح الباء  
 الا بعد اعتبار المعنى المنقول اليه الذي هو الثبوت وكذا في ذلك مناسبة لنقل  
 الحق عن معناه المنقول الى الحكم المطابق واما المنطوق اولاً في اعتبار انما هو  
 الحكم الذي يصدق بالمعنى الاصل للصدق بفتح اذا اعتبرنا المطابقة من جانب الحكم  
 ونسبناه الواقع كان الحكم مطابقاً للواقع بكسر الباء والواقع مطابقاً بفتح ويسمى  
 ذلك الحكم المطابق صدقاً وذلك ان المعنى الاصل المنقول عنه للصدق هو الانباء عن  
 الشئ ان الاخبار به على ما كان هو عليه في نفس الامر ومع قطع النظر عن فرض العارض  
 واعتبار المحقق اول ما ينظر اليه في هذا الاعتبار الثاني هو الحكم المتصف بالانباء  
 عن الشئ على ما كان بعد عليه الذي هو معنى الصدق فكان اعتبار الحكم المطابق بكسر  
 الباء لا يتصور الا بعد اعتبار المعنى المنقول للصدق الذي هو الانباء المذكور وكفى  
 بذلك مناسبة لنقل لفظ الصدق عن معناه الاصل الى الحكم المطابق بكسر الباء  
 وهذا الوجه الذي ذكرناه لتسمية الحكم المطابق بكسر بالصدق اول ما قيل يسمى الاعتراف  
 المثال بالصدق تميزاً عن افتها التي بين الحكم المطابق بفتح الباء اقول بهذا كلام السيد  
 الشريف وقد نقلت عبارته في الحاشية السابقة وليس فيه ما بين المناسبة و  
 بين المنقول عنه والمنقول اليه التي يجب رعايتها عند النقل بل بيان لفائدة التسمية  
 مع الكلام السابق اعني قوله لان المنطوق اليه في هذا الاعتبار هو الواقع الموصوف  
 بكونه صفات ثابتة متحققة مشرباً به هو بعيد في بيان المناسبة بين المنقول عنه والمنقول  
 اليه بخلاف كلام المحقق فان منطوقاً نسبة بينهما ما في ذلك الوجه الاول وما وجه صحة



كلام السيد الشريف قدس سره لا تصدر بيان المناسبة وليس ذلك البيان بواجب  
 ايضا على من بعد السيد بيان الاصطلاحات فان الواجب ان بعد ملاحظة المناسبة  
 عند نقل الالفاظ من معانيها الاصلية الى معاني اصطلاحية لا بيان المناسبة عند بيان  
 الاصطلاحات **في الار** معنى حقيقة مطابقة الواقع اياها فان مفهوم قولنا  
 مطابقة الواقع اياه وصف للحكم الالهي مركب من اثنين من صفته كذا اذا و ان شاع في  
 نظرية قال ان شرح العلامة في المطول في جواب من قال تعريف الدلالة اللفظية بنهم  
 المعنى من اللفظ فاسد لان المراد باللفظ اما المسموية او العينية وعلى التعديرين لا يصح  
 حكم على الدلالة لان المسموية صفة المعنى والعينية صفة السامع فلا يكون صفة اللفظ  
 الدلالة صفة اللفظ انما لاسم ان اللفظ ليس صفة اللفظ فان معنى قولنا فهم السامع المعنى  
 او معنى قولنا انهم المعنى من اللفظ هو معنى كون اللفظ حيث يفهم منه المعنى ما في الباب ان  
 الدلالة مفردة يعبر ان يثنى منه صيغة بحل على اللفظ كالدال وفهم المعنى من اللفظ او  
 انهما منه مركب لا يمكن اشتقاقا منه الا بربطه مثل ان يقال اللفظ منفرج من  
 المعنى الا ترى الى صحة قولنا اللفظ متصف بفهم المعنى منه كما انه متصف  
 بالدلالة وتبين الا فاعلى هذا ينبغي به السيد الشريف قدس سره بهذا كلام طويل حاصل  
 انه لا يمكن حمل قولهم فهم السامع المعنى من اللفظ على الظاهر المتبادر منه بل يجب حمل  
 على خلاف الظاهر هو معنى كون اللفظ حيث يفهم منه المعنى من بفرقة حسب المفهوم غير  
 صحيحة فوجب ان يقول بان يقال ان القدم وان عرفنا الدلالة فاذا ذكرنا لكنهم يتسامحون  
 في ذلك اذ لم يقصدوا به معناه العزيم بل ما يفهم منه بما هو صفة اللفظ اذ لا يكون حيث يفهم  
 منه المعنى واعتمدوا في ذلك على ظهور ان الدلالة صفة اللفظ وان اللفظ ليس صفة له

اذ لا يكون فهم السامع المعنى من اللفظ بفهم هذا المعنى  
 هو ودعوى ان معناه هو بغيره معنى  
 كون اللفظ بحيث يفهم منه المعنى

فلا بد

فلا بد ان يقصد لما ذكر في تعريفها معنى موصوفة ثم ان دلالة فهم السامع المعنى من  
 اللفظ على كونه بحيث يفهم منه المعنى دلالة موصوفة واضحة لا يشبهه فالتقصير من  
 قولهم فهم المعنى اياه هو كون معنى اللفظ حيث يفهم منه المعنى فاستفاد الكلام و  
 انصح المراد وتبين ان قولنا اللفظ المفهوم منه المعنى ليس في الحقيقة وصفا لللفظ  
 بانفهام المعنى منه فان انهم المعنى ليس صفة له سواء قيد بكونه من اللفظ او لا  
 نعم انهم المعنى منه تدل على كونه بحيث يفهم منه المعنى وهذه صفة اللفظ حقيقة  
 على قياس وصف الشئ بالمتعلقة فان قيام الالف ليس صفة له بل تدل على بدل  
 على ما هو صفة له وهو كونه بحيث يكون اياه قابلا وهكذا يجب حمل مثله على  
 المسامحة في العبارة بناء على ظهور المعنى فاذا علمت ما قلناه علمت ان المراد  
 بقوله مطابقة الواقع اياه فاللفظ بهما كون الحكم حيث يطابق الواقع لكنهم  
 تسامحوا في تفسير الحق بناء على ظهور المعنى اقول فيه نظرا لا يظهر وجهه الا بعد تفهيد  
 مقدمة هي ان صفة الشئ قد يكون باعتبار حاله وقد يكون باعتبار متعلقه وعلى  
 التعديرين قد يكون من الكمالات وقد لا يكون منها فان زيدا اذا كان كاتباً مثلاً  
 فالكلمة صفة له باعتبار حاله غير محمولة عليه من الجملة واما اذا لم يكن كاتباً لكن كان  
 ابوه كاتباً لم يكن الكاتب من غير تقييد صفة له زيد باعتبار حاله لكنهما صفتان له  
 باعتبار متعلقه واما الكتابة المنسوبة الى ابيه فانه من صفة زيد باعتبار حاله  
 وليست من الكتابة صفات ابيه لا باعتبار حاله ولا باعتبار متعلقه الا ان  
 انه لو اثنى الكاتب من الكتابة ثم اضيف الى الالف هكذا كاتب الالف فانه يعبر  
 عنه على زيد بان يقال زيد كاتب الالف والما ينكره طبع مستقيم وعقل سليم ولا يصح

المعنى

والكاتب المشتق منه ايضا صفة له باعتبار  
 حاله لكنه محمول عليه

ولا الكاتب



حمل على ابيه بان يقال اب زيد كاتب الاب عند فرض عدم كتابة جدي مع فرض  
كتابة ابيه ووجهه ولا فناء في ان مصداق الاتفاق صحيحة الحمل فعلم ان كتابة الاب في  
المادة المذكورة صفة لزيد باعتبار حاله وكذا كاتب الاب وليس من صفات ابيه  
لا باعتبار حاله ولا باعتبار متعلقه لانشاء صحيحة الحمل الذي هو المصداق وهذا امر  
ظاهر في غاية الظهور واذا تمهدت لك المقدمة فتقول اذا اجبرت المطابقة من  
جانب الواقع فالمطابقة صفة للواقع باعتبار حاله وكذا المطابق كسر الباء لكل المطابقة  
ليست من الصفات المحركة بخلاف المطابق وهذا الاعتبار لا يكون المطابقة من صفات  
الحكم باعتبار حاله بل يكون من صفاته باعتبار متعلقه لكن مطابقة الواقع اياه من صفات  
الحكم باعتبار حاله بدليل صدق الحمل ولا يكون من صفات الواقع لا باعتبار حاله وباعتبار  
متعلقه الا يرد ان لو قلنا الحكم مطابق اياه الواقع يحكم التعلق بصدقه ويشهد اليقين ان  
بعضه ولو قلنا الواقع مطابق اياه الواقع بكرة ونحو لا متناع فتصور المطابقة بين  
الشئ ونفسه كما هو المشهور لكن لما كانت تلك الصفة من مطابقة الواقع اياه مركبة  
لا يمكن ان يتحقق منه صفة واحدة كما يمكن ذلك في الدلالة والكتابة وغير ذلك وكلام  
الشارح العلامة في المطول الذي قلناه مرقى فيما ذكرناه وعلم مما بيناه انفسا  
قال السيد الشريف قدس سره من ان قولك اللفظ المنفرد منه المعنى ليس في الحقيقة  
وصفا للفظ بانفهام المعنى وذلك لان المنفرد منه المعنى لا يقع حمله الا على اللفظ فوجب  
ان يكون صفة له وكذا علمنا وقوله ان قيام الاب ليس صفة لزيد وذلك لان قيام  
الاب لا يقع حمله في المادة المذكورة الا على زيد كما عرفت فوجب ان يكون صفة له على اننا  
نقول يمكن التطبيق بين الكلامين ان كلام صاحب المطول وكلام السيد الشريف قدس سره

وبين

وبين ذلك هو ان الشارح في شرح فيما قلناه بان المراد بفهم اللفظ المعنى من اللفظ  
او انفهام المعنى من اللفظ هو معنى كون اللفظ بحيث يفهم منه المعنى عند الاطلاق  
وليس في كلامه اشار الى ان هذا المعنى هو المعنى الحقيقي لللفظ او الانفهام فلا  
مناقاة وكلام المحقق مشعر بالمناقاة بين الكلامين كما لا يخفى على من له ذوق سليم  
والمراد من ما به الشئ هو ما لا يقال هذا التعريف لما به فاسد لانه غير مانع  
عن دخول الاختيار لانه صادق على العلة الفاعلية بالنسبة الى المعلوم لا الى الجارية  
عنها فان الابن لا يشترط ان يكون العلة الفاعلية كما تقرر في مقامه من  
ان المحمودية متقدم على فاعلية الماهيات في نفس الامر بمعنى ان الابن في عالم وجوده  
وكان في حيز التقدم لم يكن ان لا يعدم ضرورة ان المعدم المطلق لا يكون  
ان لا يكون متمنا من غير وجه من الوجوه والى هذا اشار المحقق  
الطوسي في كتاب مضارعة بقوله وان علم ان وجود الماهيات في  
نفس الامر متقدم على هيئاتها انتهى كلامه واذا عرفت ذلك علمت انه لا يغير  
شيئا من الماهيات والحقائق والاهوتيات الا بتفويض وجود العلة الموجودة  
فيصدق تعريف الماهية عليها فيلزم ان يكون العلة الموجودة ما هيته لعلوماتها  
بمعنى لا نقول الفاعل ما به الشئ موجودا الى الفاعل هو الذي يجعل الشئ  
موجودا الى يجعله متزام مع الوجود ولا يكون الفاعل عبارة عما به الشئ ذلك الشئ  
ان لا يكون الفاعل ما يجعل الشئ شيئا والماهية ما هيته او الماهية ليست تجعل الى  
بان يجعل تلك الماهية فانه مح غير معقول اصلا اذ لا مغايرة بين الماهية ونفسها  
ليست تصور توسط جعل بينهما فيكونا احد بهما محمولا والاخرى محمولا ايهما حكى عن



عند وقوع الشك

ان على سبيل انه سئل عن هذه المسئلة وقد كان باكل المشتك فقال الجاعل  
لم يجعل المشتك مشتك بل جعل المشتك موجودا ايضا فنقول ان الان لا يتبين  
لو كان اننا بتاثير المتحرك وجعل الجاعل توقع الشك كونه اننا وجعل المتحرك  
والثاني ظاهر البطلان وايضا فانما تعلم قطعا ان ثبوت الشئ لنفسه ضروري  
فان الان انما بان ولو قطع النظر عن جميع ما عداه متحركا كان او غير متحركا كان  
انسانا لاننا بتاثير المتحرك كما كان كذلك وتقدم الوجودية على قطعية الماهية  
في نفس الامر لا يتلزم وقوع التاثير في الماهية وكونها محمولة على الجاعل نعم الشئ  
ما لم يتغير وجوده او كان في غير القدم لا يكون شيئا من الماهيات بل يكون مستورا عن  
نفسه ليس يحل لان المتحرك في الخارج مستلوك من نفسه ما دام معدوما فيصدق  
قولنا ليس الان اننا لو يكون صدق الالبته الى ارجة لعدم الموضوع في  
الخارج لا لعدم الانعكاف بالتحول مع وجود الموضوع فتحلح الى الجاعل في المسئلة  
المشتك لم يتغير وجوده اي صدق سلب من نفسه واذا جعل الجاعل موجودا ثبت  
نفسه من غير احتياج الى جاعل يجعله ذلك الشئ ويجب انصاف بنفسه وكيف  
ثبوت الشئ لنفسه ضروري واجب فلا يحتاج الى الغير اذا عرفت ذلك فاعلم ان اجواب  
على ان الباء في تعريف الجاعل اي مابه الشئ للشيئية فتداه ان الجاعل ما يكون سببا  
لوجود المتحرك وموجودا له بان لا يكون في تعريف الماهية للشيئية بل للماهية او  
لغير ذلك ما يناسب التمام من الانصاف او المحاسبة او غير ذلك لاننا قلنا ان الباء في تعريف  
الماهية ليس للشيئية لان ماهية الشئ عينه وينبغي ان يكون الشئ سببا لنفسه على  
انه يلزم ان يكون انما شيئا كل ما محموله فنقول في مورد ذلك التفرقة كان للاصرار على المسئلة

الفاعلية

موجودا

الفاعلية فلا يحتاج الى اخذ الوجود في تعريف الجاعل فان قلت لو كان مدار وضع  
بالعلة الفاعلية التفرقة بين الوجود والشيء واخذ الوجود في تعريف الجاعل بدلا  
من الشئ الواقع في تعريف الماهية فانما يندفع النقص اذا ثبت الفاعلية بين الوجود  
والشيئية وبين الوجود والشيء ولم يثبت بعد بل نقول ان الشئ عينه يرفع الوجود  
كما سمي في الاشكال وهو النقص بالعلة الفاعلية وذلك لان المحصل تعريف الماهية  
في غير هذا ما به الوجود موجود وهو عينه يصدق على الجاعل ويلزم ان يكون الماهية  
كلها محمولة على ان يكون جاعلا الماهية انفسا قلت لان ان الشئ يرفع الوجود فان  
الشئ يرفع الوجودات والمعدومات ولو سلم الاتحاد بحسب الذات فلا يلزم الاتحاد بحسب  
المفهوم وبعد التسليم لان ان يحصل تعريف الماهية بعينها كما مابه الوجود للوجود  
فلا يصدق ذلك التعريف على الجاعل لانه مابه الوجود وموجود وكما في قوله بين مابه  
الموجود موجود وبين مابه الوجود الوجود والفاعل انما هو الاول والماهية هي  
الثاني كما مر اقول بان الفرق بين المفهومين يستدل على تمهيد مقدمته ومن ان مقدم  
الموجود اذا كان متمكنا على شئ براديه نفس المفهوم لا ما ينصف بالمفهوم كما تقرر  
في علم المنطق فتولنا مابه الوجود موجودا اشار الى مثله انصاف ذات الوجود  
التي هي الموضوع الحقيقي في قولنا الوجود موجود بسبب انصاف ذات الوجود  
بالوجود وسقط الوجود لذات الوجود ولا ينقص بالفاعل الا هذا واما اذا جعل الوجود  
المعرف باللام على الشئ فيراد به الذات المتصف بالوجود لان اللام في الاسم  
الفاعل يعني الذي فعل الوجود والمعرف باللام الذي وجد ان الذات المتصف بالوجود  
فيغير مورد في قولنا مابه الوجود وذلك الوجود بسبب ثبوت الذات المتصف بالوجود

في

ذلك

مرد

يوصف المحل الذي هو الموجود فتؤدي قولنا  
ما به الوجود وموجود

جود



تلك الذات المستصفا بالوجود ليس ذلك لان ثبوت الشيء  
 بنفسه واجبة في حد ذاته غير محتاج الى الغير اصلا ولا معنى بالماهية الا بهذا  
 الشيء فان قيل لا معنى لكون الشيء سببا لثبوت نفسه لان ثبوت الشيء بنفسه كذا  
 الى نفسه ذلك الشيء لكان ذلك الشيء مقدما على ثبوته في نفسه فمضى مرتبة التقدم لا يكون  
 الشيء ثابتا لنفسه فيكون مستلزما عن نفسه فلا يكون الثبوت ضروريا واجبا وقد فرضنا  
 واجبا ضروريا وايضا سلب الشيء عن نفسه مادام الشيء ثابتا امر بديهى الاستحالة  
 قلنا نعم ان الامر كما قرره كفى السببية ههنا ليست محمولة على السبب الحقيقي وبيان  
 ذلك ان الامور المحمولة على الشيء قد يكون بعضها بحيث لا يثبت للشيء الا بواسطة امر  
 خارج عن الطرفين كالوجود بالنسبة الى الكمالات فقد يكون بعضها بحيث لا يثبت  
 الى امر خارج عن الطرفين بل لو قطع النظر عن جميع ما عداهما لكان احدهما ثابتا  
 والاخر في قد يكون ذلك المحمول خارجا عن الشيء الموضوع ويكون ثبوته كذلك  
 محتاجا الى امر خارج عنه ان عن المحمول لكن لا يحتاج الى غير ذلك الشيء كالوجود بالنسبة  
 الى الواجب الثاني على راي المتكلمين وقد يكونه عنه فلا يحتاج في ثبوته لذلك الشيء الى غير  
 نفسه فغير من هذا الاستغناء بسببية الشيء لثبوته لنفسه فجوزا غير ذلك الترتيب الثالث  
 عن الاولين فاذا علمت ان المعنى المقصود من قولهم ما به الوجود ذلك الوجود وهو  
 نفس ذات الوجود ظهر لك الفرق بين القولين وعدم صدق تعريف الماهية عن الفاعل  
 من حيث انه فاعل وان صدق عليه من حيث انه ماهية عن الماهية ولا فائدة فان قيل  
 فعلى هذا يلزم لكل موجود ماهية واحدة فيصير فردا لان ماهية مختلفة اذ لا فرد  
 من اولاد الانسان ذات تمازاة عن ذات الاخر قلنا المراد بالذات الذات الكلية المشتركة

في قولهم ما به الوجود موجود معطى الوجود  
 وموجب الاتصاف بالوجود

الشيء

التي هي جزء الماهية كذا الذي هو المراد بالماهية الماهية المستخفية التي هي نفس الماهية  
 فانها متى ان بالذات كما ينبغي في الشرح من ان ما به الشيء هو ما يختار تحفة واختار  
 تحفة موهبة ومع قطع النظر عن ذلك ماهية فلا اشكال وانه انما ذكرناه من بيان  
 التعريفين يظهر لك ان الضمير في امر فوريين المتفصلين ان قولنا هو هو الشيء يعني  
 ان مرجع الضمير هو الشيء في قولنا ما به الشيء وقد يحكي احدهما الى احد الضميرين  
 المتفصلين كقولهم والآخر للشيء فيصير محققا التعريف هكذا ماهية الشيء هي التي  
 بها الشيء اي ان يكون الشيء في لا يحتاج الى غيره فلا يتبدل في الاشكال بالفاعل بالشيء  
 الى المفعول لان الفاعل ليس مما يصير الشيء به عينه فان المفعول لا يكون عين الفاعل حتى  
 ان العينية لا يحصل الا بانها على بعضه ان لا يحتاج الى غيره كأن يتحقق اي حين  
 اذا جعل احد الضميرين للموضوع والاخر للشيء يتحقق ما بعد التبادر من تمام التعريف  
 بالماهية ماهية كالتالي الداخل بالماهية بالعرض الخارج عنها كالتالي والفاعل  
 اذ الناطق ما به الانسان ناطق فيلزم ان يكون الناطق ماهية الانسان فان الانسان  
 لا يصير ناطقا الا بالناطق وكذا الفاعل ما به الانسان فاعله فيلزم ان يكون الفاعل ايضا  
 ماهية الانسان فان الانسان لا يصير فاعلا الا بالفاعل وهكذا حكم سائر الذاتيات  
 والعرضيات وعليه ان حملت السببية على السببية لم يصدق التعريف على الشيء  
 من الخلق والماهية فان الحيوان الناطق ليس سببا لكون الانسان فاعلا ناطقا لما  
 مر وكذا لم يصدق التعريف على الشيء من العرضيات الذاتية فان الفاعل مثلا لا يكون  
 سببا لكون الانسان فاعلا فان سبب الضمير ليس لاما في الانسان من النقي وادراك  
 الامور الغريبة وهكذا الامر في سائر العرضيات فان اسبابها في معرفتها ليس

حقيقة

حقيقة



الايات وما يلحقها وما ينفرد بها من المعارف دون ذوات تلك العرفيات وقس  
 على ذلك الناطق وغيره من الذاتيات وان لم على السببية على السببية الحقيقية  
 بل يكون المراد بما صنفناه انما هو لا يصدق الا على قضايا الاشياء وما هي الا  
 وليست العرفيات والذاتيات مما يصدق عليه فان الانسان في كونه فاضحا  
 فمباح الى الامور الخارجية عن الفاضل والان في كونه فاضحا الى امر خارج  
 عن الفاضل وهكذا الامر في الذاتيات فلم يتحقق التعريف لكن لا دخل في الاشياء  
 الضمنية حتى التعريف لان مناط الحقيقة ما صنفناه سابقا وكان في لفظ الظاهر  
 في قوله لكن يتحقق ظاهر التعريف بالعرفي اشعارا بحال ان دفع النقص بهذا الوجه  
 الذي ذكرناه وانما اجاب به البعض عن هذا النقص ان المراد هو الاشارة  
 في المعنى فيصير موقفي الكلام هكذا ما هيته الشئ ما يكون اللفظ الذي امر اذا سقط  
 الدال على ذلك ولا فاعا في انه لا شئ من الالفاظ الدالة على العرفيات امر اذا سقط  
 الدالة على الذاتيات فلا نقض اطلاقا لا يخلو من حارة او قيل هو هو بمعنى الا  
 في المعنى خلاف المبادر وظلال الاصطلاح لان هو هو في اصطلاح اهل  
 الميزان وعلم النظر والاستدلال عبارة عن الاتي وفي الذات مع التعاير في المعنى  
 فلا يتركب خلاف المتبادر مع ظهور الوجه الصحيح الذي ذكرناه فان الوجه الذي  
 ذكرناه وان كان فيه جحوا ايضا لكنه ليس فيه بعد في هذه المرتبة هذا هو  
 الذي ذكرناه ونكر فيه حتى يظهر كماله فيه او مفعي هذا الذي ذكرناه فاعرض عنه ولو  
 قيل في التعريف ما به الشئ هو بخلاف احد الفهمين ان كان مفيدا للمراد به مع كونه  
 وهما ظاهر لا يجازي الى البيان هذا نهاية تحرير كلام الحنفية في هذا المقام وان وقع في موضع

في هذا المقام لا يخلو من حارة او قيل هو هو بمعنى الا

على المعروضات وكذلك لا ينبغي في الفاظ  
 الدالة على الذاتيات مرادفا لا الفاظ الدالة

القبول

القبول فمن غايته المسؤل والا فامر قد ان يدور بالحسنة البينة او بهذا غاية جهده  
 في تحرير مراده ونهاية اجتهاده في تحرير مراده ومع ذلك لا يخلو عن التمثيل والتمثيل  
 المسامحات وفوق كل ذي علم عليم والله اعلم بالصواب واليه المرجع والمآب  
**الاول** ما يمكن تصور الان بدون فاعا من العوارض كان يستفاد من هذا العبارة  
 ان كل ما يمكن تصور ما هيته بدون فاعا من العرفيات ولما لم يصدق تلك الكلية على  
 اطلاقه لجواز تعبير ذي الذاتي كالان بدون ذاتياته كانا لفظا واحدا  
 والتقابل للابعاد الثلاثة والمزايدة التي رانثنا والحسنة والتميز بالارادة  
 وبان يتصور ذو الذاتي بوجه حرق لا بذاته المجردة ولا بذاته المنفصلة ان الحنفية  
 الى ترجية ذلك ان بالكنه يعني ليس المراد بالتصور في الحقيقة المذكورة مطلقا  
 التقدير الشامل لتقدير الشئ بالوجه ونقد الشئ بالكنه ولا تصور الخاص  
 الذي هو تصور الشئ بالوجه بل المراد به التصور بالكنه وقوله وانما تصور بالوجه  
 قد يمكن بدون الذاتي ايضا اشارة الى سبب تفسير التصور بالكنه حتى لا يتحقق  
 بما قيل عليه اي على كلام الشافعي يستفاد من قوله ما يمكن تصور الان  
 بدون فاعا من العوارض ان تعريف الذاتي هو ما لا يمكن تصور الشئ الذي هو ذو  
 الذاتي بدون اي بدون ذلك الذاتي فيرد عليه اي على تعريف الذاتي انه غير مانع عن قول  
 الاغنيار لصدره على التعريف البينة بالكنه الاضيق وهي التي يتبعها الحكماء من  
 الماهية ويكون تصور الماهية مستلزما لتصورها وذلك اي صدق التعريف على الماهية  
 البينة بالكنه الاضيق لا متناه تصور الماهية المعروضة بدون تلك العوارض و  
 يؤيده ما افاده المحقق قطب العلة والدين الشيرازي في شرحه للمطالع حيث قال ذكرنا

بقوله

المقيد

بالتصور بالكنه يعني لو لم يفسر التصور  
 بل فمطلق التصور او التصور بالوجه  
 لا يتحقق الكل بالذاتيات اذ يمكن تصور ذي  
 الذاتي بدونها ولو لم يفسر



لذاتي فداها لعلنا الاول ان يتبع دفعه عن الماهية على معنى انه اذا تصور الذات و  
تصوره الماهية استمع الحكم بسلب هذا بل لا بد من ان يحكم بتبديدها الثانية ان يجب  
اثبات الماهية على معنى انه ليس يمكن تصور الماهية الا مع تصور موصوفة به ان مع  
تبديدها وهي اخص من الاول لان التصديق اذا لازم من مجرد تصور الماهية يلزم  
من تصورين بدون العكس ثم قال فيها لست بما صحتين مطلقين لان الاول لا يشمل اللزوم  
البينة بالمعنى الا مع والثانية بفتح الاخص انتهى كلامه اقول اعلم ان لذاتي خواص كما  
قدره الشيخ في الشفاء احدهما ما يكون تصور ذواتها في الجملة متمملا على  
تصور بوجه اجمالي وبما ذكرنا ان معرفة الشيء قد يكون بامر خارج عنه عارض له كشدة  
الان بوجه الفاضل بان تصور الفاضل وقد يكون بامر داخل كالمناطق بالبنية  
الان فانك اذا تصورت المناطق علمت الان بذلك الوجه وقد يكون بامر  
داخل وفارج كليهما كالمناطق الفاضل مثلا بالقياس الى الان فان تصورهما تصور  
الان وقد يكون بجميع اجزائه على التفصيل وان ذلك التفصيل في البعض وبشيء فذكرتها  
كالحديث المناطق لان فان تصور تصور جميع اجزائه الان ان تفصيل وان  
ذلك التفصيل في البعض وانما قلنا ان ذلك التفصيل في البعض لانه لم يتصور جميع  
اجزائه الان بالتفصيل فان الجسم والجوهر والنامي والحاس والمتحرك بالارادة  
والعاقب للابعد والثلثة اجزاء لان لم يكن متصورة بالتفصيل لكن الحيوان والناطق  
متصورة بالتفصيل والحيوان مثنى على سائر الاجزاء ولذلك القدر من التفصيل كما  
كنها وبذلك اذا كان الشيء متصورا بالاجزاء الاولى منفصلة بشيء كنها وقد يكون معرفة  
الشيء بجميع اجزائه لكن لا على التفصيل في شئ منها كتصور ما وضع لفظ الان بارائه

كانه

السبيل

في اللغة

في اللغة المعبر عنه بالماهية بآدمي وبشيء ذلك ذاته المجردة فاذا تصورته بهذا  
الوجه فان شئت عن كل واحد من اجزائه من الجوهر والحس والنامي الى شئ المتحرك  
بالارادة العاقب للابعد والثلثة والحيوان والناطق بالكلية بل هي داخل في متصور ك  
ام لا فانت قادر قدرته في الجملة على الحكم بانها داخل في متصورنا وان شئت عن  
العوارض كالضاحك الخائب والحاس وغير ذلك فتقدر قدرته في الجملة على الحكم  
بانها ليست داخل في متصورنا فاقبال ان تصور الشيء بذاته لا يمكن بدون  
ذاتية ويمكن بدون عرضية لازمة كانت او عارضة بينة كانت او غير بينة  
يراد بها ذكرنا من ان ذاتيات الشيء داخل في ذاته المجردة وعرضية خارجة  
عنها فتصور الشيء بذاته المجردة متمملا على تصور ذاتية اشتملا في الجملة بالضرورة  
ولم يكن متمملا على تصور عرضية اصلا بالضرورة ومدار كلام الشارح المحقق  
بحر ان الذي ذكرناه فيستغنى عن غير المتصور بالكنهه ويندفع بذلك ما قيل  
ان تعريف الذاتي بما لا يمكن تصور الشيء بدون يتفق بالموافاة البينة بالمعنى الاخص  
اقتضاها ظاهر وجوابه ان جواب النقص الذي اوردته العاقبة المذكورة على تعريف  
الذات المستفاد من قول الشارح ما يمكن تصور الان بدون ذاته من العوارض  
على ما اقتضاه المسمى به هذا لان ان استفادته من تعريف لذاتي جاز ان يكون  
من كلامه مكم لذاتي عام له وبغيره من اللزوم البينة بالمعنى الاخص وبعد تبين الاشياء  
بطريق التعريف لان ان تصور التعريف لغير المعروف يوجب فسادا وانما يكون  
كذلك عند قوما المنطقيين فلان في تعريف كذا التعريف بالاعم عندهم ولو سلم فنقول  
ان المستلزم لتصور اللزوم انما هو تصور اللزوم بطريق الاضطرار والملازمة بالنقد

يكون ذلك

كلامه من راجح

ما ذكره في المنطقين الذين  
يكونون في تعريف الذات



على ما نقص عليه السيد المحقق والسيد المحقق الشريف الجرجاني في حواشي  
 شرح المطالع فامكن تصور ان تصور المعلوم بدون اي بدون اللازم في الجملة  
 وذلك اذا لم يكن المعلوم ملحوظا بقصد مظهر ابا بيان خلاف الذات فانه لا يمكن  
 تصور ذي الذات بدون اصل كما مر حقيقة في شرح المطالع هكذا ومنهم من زعم  
 ان اللازم القريب اي بلا واسطة يتبين بغير ان تصور المعلوم يستلزم تصور  
 لان المعلوم هو امتناع الانكسار ومتى امتنع انكسار العارض عن الماهية لا  
 بواسطة يكون ما بهية المعلوم وحده مقتضية له فانما يتحقق ما بهية المعلوم بتحقق  
 اللازم فمما حصلت في العقل حصول واعراض على نفسه بان ذلك يقتضي ان يكون الذهن  
 مستقلا من كل موزوم الى لازم والى لازم لازم حتى يحصل اللوازم بأسرها بل جميع  
 العلوم واجاب بان المستلزم لتصور اللازم تصور الموزوم التفصيل فربا يطرأ  
 على الذهن ما يوجب اعراضه عن اللازم فلا يستمر ان تارة وجوابه ان اعتبار  
 الوسط الثابت بحسب انتقال الموزوم الثابت في نفس الامر اذا لم يكن بواسطة  
 لم يلزم ان يكون الموزوم وهذه مقتضية للاباء اللازم اقتضاها عقليا وفيه عارضة شرح  
 المطالع هكذا يمكن تقرير الاعراض بوجهين احدهما ان يقال لو استلزم تصور الماهية  
 تصور لوازمها القريب لزم ان ينتقل الذهن من كل موزوم الى اللازم القريب من  
 لوازمه القريب ومن لوازمه القريب الى اللازم القريب وهكذا اذ كل معلوم له لازم  
 قريب فيلزم انتفاء الذهن من كل لازم الى اخره حتى يحصل فيه جميع اللوازم الواقعة  
 في تلك السلسلة بل جميع العلوم ان التصديقات المتعلقة بتلك اللوازم وذلك باطل  
 قطعاً سداً كانت تلك اللوازم متناهية او غير متناهية وثانيهما ان يقال لو استلزم تصور

الماهية تصور لوازمها القريب لزم من تصور الماهية تصور جميع لوازمها مطلقاً  
 سواء كانت بواسطة او بغير واسطة لان اللازم ان لم يكن بواسطة فظاهر وان  
 كان بواسطة فلزم ذلك الى ان كان بلا واسطة فكذلك وان كان بواسطة فلزم  
 ذلك بواسطة ان كان بلا واسطة فكذلك وان كان بواسطة فلا بد من الاشارة الى وسط  
 لازم بغير واسطة وهكذا حتى ينتقل جميع اللوازم القريب بل جميع العلوم المكتسبة  
 الى جميع اللوازم بواسطة وتقرير جوابه هو ان المستلزم المتصور اللازم تصور الموزوم  
 التفصيلي ان اذا تصور الموزوم وكان ملحوظاً بقصد مظهر ابا بيان المستلزم تصور  
 على هذا الوجه تصور اللازم القريب وليس يلزم من هذا انتقال الذهن من كل موزوم  
 الى لازم على احد الوجهين المذكورين لكون ان يطرأ على الذهن في بعض هذه المراتب  
 ما يوجب اعراضه عن اللازم فلا يكون مقتضياً اليه فمما فلا يلزم تصور اللازم اللازم  
 فلا يلزم اندفاع الذهن من كل لازم الى لازم اخر وورد بهذا الجواب بان الدليل الذي حكى  
 به يدل على ان مطلق تصور الموزوم يستلزم اللازم لان الماهية اذا كانت وحدة  
 مقتضية كان حصولها في العقل كافياً في حصولها في شرط الاقل في الاستلزام  
 بناء في ما اقتضاه دليله وتقرير جواب الشارح عما ذكره ذلك اللازم ان اعتبار الوسط  
 بحسب انتقال هو ان لازم انه اذا لم يكن بين اللازم والموزوم وسطاً كان ما بهية الموزوم  
 وحدة مقتضية لللازم اذ لا يلزم من عدم الوسط بينهما في انتقال ان لا يكون بينهما  
 واسطة في نفس الامر فلا يلزم من انتفاء الوسط ان يكون الموزوم وحدة مقتضية  
 لللازم اقتضاها عقلياً حيث اذا حصل الموزوم في العقل حصل لازمه فيه وان سلم انتفاء  
 الواسطة واستقلال الماهية بالافتقار كان الواجب مع انتفاء الماهية باللازم

من تصور الماهية تصور جميع اللوازم القريب بل جميع العلوم المكتسبة  
 الى جميع اللوازم بواسطة

لزم لازم لازم

يجب

فك

له







عدم الاتصاف الذاتي عن ذي الذاتي انما في التصور ذي الذاتي بذاته المجردة  
 كاحققنا انما فانما اذا تصورنا الان بذاته المجردة فقد تصورنا جميع اجزائه  
 بطريق الاجزاء في تلك الحالة من غير تفاوت في الزمان وليس امر العرضي كذلك فيحصل  
 الفرق بذلك ويندفع الاشكال وقيل ايضا ان اريد بالامكان في قوله ما يمكن تصور  
 الان بدون الامكان الخاص الذي هو سلب الضرورة عن الطرفين الى الطرفين  
 المختلف والموافق يلزم ان يجوز تصورنا بالكنه بالعرض لان مقتضى قوله ما يمكن  
 تصور الان بدون ما يقتضيه ان يكون المراد بالامكان الامكان الخاص هو ان  
 تصور كنه الان بدون العرض وكذلك تصور بالعرض ليس بضروري وذلك  
 لان الطرفين المختلف لقولنا تصور الان بدون العرض هو قولنا تصور الان  
 بالعرض والامكان الخاص عن الطرفين كما اذا لم يكن تصور كنه الان بدون العرض  
 ضروريا لم يكن تصور بالعرض ممثلا لانه لو كان تصور كنه الان بالعرض ممثلا  
 لوجب تصور ما بدون فيكون ضروريا والمفروض خلافه هذا خلف واذا  
 لم يكن تصور بالعرض ممثلا ثبت جواز تصور بالعرض وهو باطل قطعا  
 وان اريد بالامكان في قوله ما يمكن تصور الان بدون الامكان العام الذي  
 هو سلب الضرورة عن احد الطرفين الى طرف المختلف للحكم فهو ان تصور كنه الان  
 بدون لا يكون مخصوصا بالعرض بل هو حاصل في الذات ايضا وذلك لان تصور الان  
 بالكنه بدون الذاتية وان كان ممثلا في نفس الامر كنه الممكن بالامكان العام شامل له بل  
 للواجب ايضا وذلك لان الممكن العام ان كان ممثلا بجانب الوجود مفناه ان انعدم ليس  
 بضروري فيشمل الواجب ان كان بجانب العدم مفناه ان الوجود ليس بضروري فيشمل

مما  
 بالعرض

المستبعد

المتنع

المتنع ايضا يرد عليه ان الامكان هو كيفية نسبة الجبر الى الموضوع  
 اي ما كانت تلك النسبة او سلبا سواء كان امكانا خاصا او امكانا عاما  
 فتولنا ما يمكن تصور كنه الان بدون في قوة القضية الممكنة الخاصة او  
 العامة فتودي قضية الممكنة الخاصة التي هي هناك الان متصور دون  
 تصور العرضي كنه الان وسلبه عنه ليس بضروريين فالطرفان المتني لهما  
 الزان ان يكون الامكان الخاص عبارة عن سلب ضروريتهما في تلك القضية انما  
 هو ثبوت التصور بدون العرض كنه الان فوجوب سلبه عنه لا تصور  
 كنه الان بالعرض وتصوره بدون ما عرفت من ان الامكان كيفية النسبة  
 لا الطرفين او قيدهما فلا يستدعي صحة تلك القضية الا جواز ثبوت التصور  
 بدون العرض عن كنه الان لا يوجب جواز تصور بالعرض لجواز ان يكون  
 صدق ذلك السبب انشاء التصور لا لسبب وجود التصور انشاء  
 القيد بل بدون العرض فيجب تصور كنه بالعرض وهو في القضية الممكنة  
 العامة ههنا هو ان سلب التصور بدون العرض عن كنه الان ليس بضروري  
 ولا شك في عدم تحقق ذلك المعنى في مادة الذاتية لصدقه نقيض تلك المحكية العامة  
 الذي هو سلب الضرورة المطلقة في مادة الذاتية وهو قولنا كنه الان  
 ليس بتصور بدون تصور جميع الذاتيات بالضرورة وصدق النقيض  
 مما استحيل وجوبه ان جواب ما قيل ان اريد بالامكان العام فهو حاصل في  
 الذاتية على ما افترقه المحقق في نسخة اختيار الشق الاول من الترتيب الاول اي  
 افتراض ان المراد بالامكان الامكان الخاص ومنع الملازمة التي ادعى انفا في المذكور

بالامكان الخاص ليس بضروري  
 النسبة الا في نوعها مع ثبوت التصور  
 بدون العرضي

وجوب سلبه عنه وصدق سلب التصور  
 بدون العرض عن كنه الان

ان الامكان الخاص يلزم ان يكون تصور  
 كنه بالعرض وهو باطل وان اريد



ايا ما هو مقول في قوله ان اراد الامكان انما يصح ان يكون تصور الكنه بالعرض  
 يقع لاسم ان جواز تصور العرض لازم الارادة الخاصة او اللازم لارادة  
 الامكان انما يصح ليس الامكان تصور الكنه مع تفيد العرض لانه لا يتصور  
 العرض فان تحقق الامكان انما هو وان كان مستلزما لجواز وقوع الجانب الثاني والظن  
 المقابل لكن الطرف المقابل والجانب الخالف لقولنا تصور الان بدون العرض  
 تصور مع العرض لا تصور بالعرض والمتنوع بهما لانه ان تصور كنه الان  
 بالعرض لا الاول ان تصور كنه الان مع العرض ولو سلم ان الطرف المقابل لقولنا  
 تصور الان بدون العرض تصور بالعرض فلا يتبع ايضا بذلك الملازمة المذكورة  
 وانما يتبع اذا كان الامكان متعلقا بالقيود اعني قوله بدون وليس كذلك ما عرفت من ان  
 الامكان كيفية نسبة الواقعة في القضية فلا يتعلق الا بها وهي فيما نحن فيه قولنا  
 كنه الان متصور بدون العرض بالامكان انما هو فالطرف الخالف هو سلب التصور  
 بدون العرض من كنه الان فصدق تلك الممكنة الخاصة انما يستلزم صدق قولنا  
 كنه الان بمتصور بدون العرض لا صدق قولنا كنه الان متصور بالعرض وان  
 هذا من ذلك وذاك لا يوجب هذا وقد استغنينا قبيل ذلك وكان الخشيش انما في ذلك  
 بقوله يعبر الامكان بالنسبة الى القيد اعني تصور الان بدون كنه بقوله تصور الان  
 بدون النسبة الواقعة في قولنا الان متصور بدون كنه لانه تصور الان بدون  
 كما هو متبادر من ظاهر عبارته وذلك لان الامكان لا يتعلق بالقيود اعني تصور الان  
 بدون كنه لانه لا يكون متعلقا بالامكان الذي هو النسبة الارباعية او السلبية فيصير محصورا  
 كلامه هكذا الامكان يعبر بالنسبة الى النسبة الواقعة في قولنا كنه الان متصور بدون

الكلام

ليس

العرض

العرض لا بالنسبة الى القيد ان قيد المحمول اعني كونه تصور بدون كنه وانما بقوله  
 وانما القيد قد يكون لعدم التصور ان الطرف الخالف فيما نحن فيه سلب التصور  
 بدون العرض عن الان لا تصور بالعرض وانما المستحيل بهما لانه دون الاول  
 وان صدق ذلك السلب لا يوجب جواز التصور بالعرض لجواز ان صدق سلب  
 التصور ان لا يوجب التصور وانما القيد وهو بدون وانما علمنا كلام الخشيش  
 على خلاف ما هو متبادر من ظاهر عبارته ليكون موافقا لما نقل عنه من توجيه كلامه حيث  
 قال وتوجيهه ان قولنا الرومي الابيض ممكن لا يستلزم جواز عدم البياض عن الرومي  
 لان الامكان اختصت كيفية نسبة الوجود الى ذات الرومي لا كيفية نسبة البياض اليها  
 فهنا يجوز ان يعبر الامكان كيفية نسبة الوجود الى ذات التصور الذي يكون بدون  
 العرض لا كيفية نسبة كونه التصور بدون العرض فعدم التصور بدون كنه  
 عدم الرومي الابيض بان لا يوجد اصلا لا يوجب عدم الوجود والظاهر ان  
 مقول هذا التوجيه هو الذي ذكرناه انما وانما اوردنا هذا الاعتراض سابقا مع كونه  
 مذكورا في كلام الخشيش لان كلامه لا يكون صريحا فيه بل يكون محرجا فيه خلافا على انما تصور  
 سلما ان الامكان يعبر بالنسبة الى القيد وان الطرف الخالف هو التصور بالعرض  
 وان ارادة الامكان انما يصح يستلزم جواز تصور الكنه بالعرض بطان ذلك غير متيقن ولا  
 مبين لم لا يجوز ان يكون تصور عارض الشيء موجبا لتصور كنهه قال السيد المحقق  
 السيد الشريف قدس سره في حاشية شرح الشريعة يجوز ان يكون تصور الشيء مستلزما  
 لتصور مبانيه واذا جاز استلزام تصور عارض الشيء تصور كنهه بطريق الاول  
 وبالحكمة لم يتم على امتناعه برهان فهو غير ممنوع وان لم يطرد ولم يصدق كله اقول بهذا انما

لكن لا يمكن ان تصور الكنه بالعرض

اشترط تصور مبانيه في جواز استلزام تصور كنهه

تصور كنهه في جواز استلزام تصور مبانيه



هذا هو الحق الذي لا يمتنع عليه  
 في حق الله تعالى  
 لا يمتنع عليه

اذا كان علم الشيء بالوجه عين العلم بذلك الوجه وبني ذلك هو ما ذكره الشيخ الرئيس في كتابه  
 المسمى بدلائل في علم الله ان المعلوم بالذات انما هو الصورة الذهنية واما الامر الخاب  
 الذي هو ذو الصورة فهو معلوم ثانيا وبالعرض وليس معلوم بالحقيقة فاذا عرفت  
 ذلك فاعلم ان الشيء اذا كان متصورا بالوجه فالأصل في العقل ليس بالصورة فكل الوجه  
 فهو معلوم بالذات واما الوجه الذي هو ذو الصورة فهو معلوم بالعرض واما الشيء الذي  
 هو متصور بالوجه لا يكون معلوما أصلا بالذات لعدم حصوله في الذهن والمعلوم  
 بالذات ليس إلا الحاصل في الذهن والبالعرض لأن الحاصل في العقل ليس صورة العلم  
 بالعرض ليس إلا ما يكون صورته حاصلا في العقل ويسمى ذلك البحث زيادة توضح  
 مزيد تحقيق ان شاء الله تعالى هذا واختار الشيخ الثاني في الرد يدنا بان افتراض المراد  
 بالامكان الامكان العام ومنع الملازمة الثانية التي هي موقوفة قوله ان اراد الامكان  
 العام فهو حاصل في الذاتي يعني ان لا نحصله في الذاتي على تقدير ان يكون المراد الامكان  
 العام وذلك لان الامكان العام وان كان شاملا للممتنع على الإطلاق لكن اذا كان مقيدا  
 بجانب الوجود لا يشمل لان موقوفة سلب ضرورة العدم والممتنع ضرورة العدم والمراد  
 بهذا الامكان العام المقيد بجانب الوجود والى هذا اشار بقوله ويمكن اختيار الثاني  
 بآراء الامكان المقيد بجانب الوجود ان ليس عده ضرورة **لاول** وباعتبار  
 شخصه هدية المشهور ان الهوية نفس الشخص والتحقق الذي به يمار شخص  
 المعين عن جميع الاغيار وقد يطلق الهوية على الوجود الخارجي والاصيل ايضا وهو  
 وجود من المتخلف به احكامه ويصدر عنه آثاره وتعد الوجود الذهني والوجود  
 الظلي وهو الذي لا يرتب به عليه الاحكام والآثار المذكورة والثاني قد اطلقها ان

الهوية على اما هية باعتبار الشخص وذلك غير مشهور وفي الشرح الجديد للشيخ يطلق  
 لفظ اما هية باعتبار الامر المعقول انما الحاصل في القوة العاتلة فلا يكون الاكلية موجودة  
 ومن ثم قبل لفظ اما هية يدل على كونهم الكل التزاما بطلق الذات والحقيقة باعتبارها  
 ان على اما هية مع اعتبار الوجود ان الوجود الخارجي فلا يقال ذات العنقا وحققتها  
 بل ما هيتها وهذا كسب لا غلب اذ قد يستعمل هذا الالفاظ الثلاثة بلا اعتبار فرق  
 بينها والكل من ثنائي المعقول ان مفهومات هذه الالفاظ عوارض ذهنية تعرض  
 لما صدقت هي عليها من المقولات الاولى في الدرجة الثانية من العقل وقد يراد  
 بالذات ما صدقت عليها اما هية من الافراد والحقيقة الجزئية تسمى هوية وقد  
 يراد بها الوجود الخارجي اقول الظاهر ان المعنى الذي اطلقها الشيخ عليه هو المعنى  
 المذكور في شرح التجريد ان الحقيقة الجزئية **لاول** فالحكم بثبوت قضايا الاشياء  
 يكون لفظا او ذاتا راجع الى الفاعل في السؤال ايذنا بانه ان السؤال المذكور ناشئ  
 عما ذكره فيما سبق والمنشأ ان منشأ السؤال مجموع امور ثلثة وقد سبق احدها ثوب  
 الحقيقة بالما هية باعتبار التحقق والوجود وثانيها كون الشيء بغير الوجود وثالثها  
 كونه البتة بغير الوجود وانما قلنا ان منشأ السؤال مجموع الامور الثلاثة لانه لو  
 امتنع شيء من هذه الامور الثلاثة لا يتحقق اللغوية في قولنا قضايا ثابته اذ لا لغوية  
 عند تبديل لفظ الحقائق بالعوارض كافي فذلك عوارض الاشياء ثابتة ولا عند  
 تبديل لفظ الاشياء بالحدوث كافي فذلك قضايا الحدوث ثابتة ولا عند تبديل  
 لفظ ثابتة بالمتصورة كافي فذلك قضايا الاشياء متصورة فاعلم ان اللغوية انما يتحقق  
 مجموع الامور الثلاثة والتعريف ببعض البعض كما فعله البعض تقصيرا عن قصد فلا يمكن

الوجود الرابع



من الباطن حتى لا تكون من الخارجين والفرق بين المشاء والمورد لا يسمي ولا  
 يعني من جميع اذ لا خلاف في ان مورد السؤل ليس قولنا حقائق الاشياء ثابتة من  
 جهة اللفظ بل انما يكون مورد السؤل باعتبار معناه ولا شك في انه قسرة الحقائق  
 بغير ما ذكر كالعوارض او قسرة الاشياء بغير ما ذكر كالمعدومات او قسرة الثابتة بغير  
 ما ذكر كالمقتضيات لا يرد عليه سؤل خلا بصير مورد السؤل فليعلم ان مورد السؤل  
 انما يكون ذلك القول بملاحظة امور ثلثة وذلك لا يخفى على من له ادنى تأمل وطرف  
 من التدبير فاما في قدرته ربما يحتاج الى البيان ان علما يحتاج الى بيان  
معناه فان اكثر من سمع ان قولنا حقائق الاشياء ثابتة بينهم من ذلك القول ذلك  
المعنى انهم انما ارادوا ان ما تعتقد حقائق الاشياء ونسبها بالاسماء من الارض  
والنفس والسماء والارض امور موجودة لا ما يكون حقائق الاشياء في نفس الامر  
موجود كما يكون الامر كذلك في مثل واجب الوجود موجود فان اكثر من سمع يفهم  
منه ان المراد ما تعتقد من ان بعض المعنويات قد يكون موجودا من غير احتياج ان  
يحتاج الى شئ فهو كذلك في نفس الامر وليس معناه ان الموجود في الخارج الغير المحتاج  
الى شئ اصلا في نفس الامر والحاصل ان اخذ موضوعه اي موضوع قولنا حقائق الاشياء  
ثابتة كجواب الاعتقاد بالوجه الذي مر مشهور فيما بين الناس الى الجمهور وهو مفيد بلا  
حاجة الى بيان معناه وتفسير المراد فان الشهرة قريبة معينة للمعنى المراد منه اللهم الا ان  
يحتاج الى تفسير المراد بالنسبة الى البعض الا ان العاصم الذي لم يصل اليه هذا التفسير  
وبالحجة فم المراد من هذه العبارة موقف على السماع او من جهة قرينة فن لم يسمع  
 ذلك لم يشهد قرينة على تعيين المراد فهو نا صريح ادراك المراد ولو جعل ربما في قول

اصلا

ذلك

الشارح

الشارح ربما يحتاج الى البيان لتكثير لكان له وجه ايضا فانه اجاب الشارح عما  
 المفروض من لزوم التفويت في الكلام المذكور بان المراد به هو هذا المعنى فهو مفيد بل  
 يحتاج الى البيان بالنسبة الى اكثر الاذنان يعني ليس يبدى بالنسبة الى ذلك الاكثر فكيف  
 يكون لغوا ولا يرد عليه هذا التوجيه ان شعري شعري كذلك لا يرد عليه  
قولك الثابت ثابت هذا القول من الشارح بطريق قوله وهذا الكلام مفيد  
ان ليس قولنا حقائق الاشياء ثابتة مثل المثال الذي ذكرنا سابقا ان قوله الثابت  
ثابت مائة ان الثابت ثابت غير مفيد اذ اعتبر ان في ذلك المثال متحد  
الموضوع والمحمول بحسب الحقيقة كما يكون كذلك بحسب الظاهر اذ ليس المراد بان  
ما تعتقد ثابتا فهو كذلك في نفس الامر اذ لم يعد لنا شئ مفروض الاضاف بالثبوت  
فغير معتد به بل الثابت في حكمه عليه بالثبوت في نفس الامر فنقول ليس مرادنا  
ذلك بل المراد ان المتكلم بالثبوت في نفس الامر ثابت في نفس الامر وذلك امر ضروري  
لا خلاف فيه اصلا فلا يفتن خلاف قولنا حقائق الاشياء ثابتة على الوجه الذي اعتبرناه  
فهو مفيد بل هو نظير بالنسبة الى اكثر من الناس فكيف لا يكون مفيد او قول  
الشارح ولا مثل قوله انا ابو النجم وشعري شعري ناظر الى قوله ان قول الشارح  
ربما يحتاج الى البيان يعني ان قولنا حقائق الاشياء ثابتة ليس مثل قوله انا ابو النجم  
وشعري شعري فان شعري شعري يحتاج الى بيان معناه بالنسبة الى جميع الاذنان  
لثبانه يعني لو قلنا ان قوله شعري شعري مفيد لوجب حمل على خلاف الظاهر وليس فيه  
قرينة على تعيين المراد لا عاليا ولا تعاليا ولا يظهر المقصود منه الا ببيان خلاف  
 قولنا حقائق الاشياء ثابتة فان فهم المراد لا يحتاج الى قرينة وبيان الا بالنسبة الى بعض

الشارح

قدم

هو

فولم

الاذنان  
العاصم

منه



وهو ما ذكرناه من التفرقة امر ظاهر لا شبهة فيه ولكن في بيان الفرق بين قولنا قضايق  
 الاشياء ثابتة وبين قوله شعر شعره ان قولنا قضايق الاشياء ثابتة يحتاج الى بيان  
 لا يفرق التاويل والعرف عن الظاهر المتبادر وهذا هو التاويل هو ان يقال ان المراد  
 ان شعره الآن شعور فيما مضى ولم يخط عن درجة الفضاقة والبلاغة لاجل كبر السن كما  
 ظنه بعض او يقال ان المراد ان شعره هو الشعر المعروف بالفضاقة والمشهور بالبلابة  
 بر عليه انه ان اراد ان قولنا قضايق الاشياء ثابتة مستقلة في امر ضروب له على المعنى  
 المتعبر وليس فيه مجاز فقولنا لا يحتاج الى التاويل فهو امر بدعي البطلان  
 وان اراد ان المعنى المراد به ان كان مجازيا لكن الامر المشهور صار كما حقيقة في انفسها  
 من اللفظ فغير احتياج الى التورية فلما بعد التسليم لا يفيد ذلك الاستغناء عن التاويل  
 وكيف فان اللفظ لم يوضع للمعنى المجازي فاستعماله فيه لا يصح الا بغير من التاويل  
 وقد تقرر ذلك في موضع فان قيل لان قول شعر شعره يحتاج الى البيان بطريق  
 التاويل والعرف عن الظاهر المتبادر فان اضافة الشعر الى غير المتكلم للمعنى الثمين  
 المتعبر عنه بقولنا الشعر المعروف بالبلاغة او شعره في معنى انما يستفاد من العهد فكون  
 مدلوله فلا يجوز ضرورة التاويل فلما الثمين المتبادر من العهد انما يستفاد من العهد  
 الثمين وهذا المعنى المخصوص والتميز المتعبر عنه بالقول المذكور لا يحصل بغير الاضافة  
 للعهد لان معنى العهد على تقدير ان يكون مقصودا من اضافة الشعر الى غير المتكلم ليس الا  
 ارادة تعذر اشعار المتكلم بمبالاته اذ جميع اشعاره مع ملاحظة انصافه بالمعنى  
 بالبلاغة وكما من فرق بين الثمينين ان بينهما فرق كثير وذلك بر عليه ان هذا الفرق  
 انما يظهر اذا اراد شعر الشعر المعروف بالبلاغة واما ما اراد به الاشعار التي صدرت

في قوله شعر شعره  
 انما يستفاد من العهد  
 انما يستفاد من العهد  
 انما يستفاد من العهد

انما

فيما مضى

فيما مضى فانظروا انه لا فرق بينهما والمشهور ان المراد بالبيان في قولنا شعر شعره  
 مفيد بما يحتاج الى البيان بيان صدق الكلام ومطابقته لما في نفس الامر لا بيان معناه  
 كما بيناه فبما في قوله شعر شعره يحتاج الى تأكيد كونه مفيداً ان تأكيد لقوله وهذا الكلام مفيد  
 فان انما لا ادعى لقوة الكلام وعدم افادته بما يجب عنه بان المراد به ذلك  
 يفيد افادته مفيداً وكيفية افادته مما يحتاج الى البيان بالنسبة الى بعض الاذعان ويرد عليه  
 ان شعره شعره ايضا كذلك فانه يحتاج الى البيان بالنسبة الى بعض الاذعان اقول قد  
 عرفت جواب ذلك في الحاشية ان اللفظ فلا نفق واسلم ان الشئ عند الاشياء  
 وان كان مراداً للموجود او مساوياً له لكنهم لا ينكرون اطلاقه على الشئ على ما يقع  
 والمعدم على ان يكون لفظ الاشياء ههنا على هذا المعنى المجازي لم يوجب السؤال اصلاً  
 كما لا يوجب على قولنا ان قضايق المعنى ثابتة بر عليه ان الحقيقة بالمعنى المذكور  
 لا يطلق الا على الموجود بالوجود الاصيل فمعنى تقدير قيم الاشياء لا يجوز استناد  
 الخلق اليها قال السيد الشريف ر ج قد يطلق الحقيقة على الموجود الخارجي فلا يصح  
 استعمالها في المحدثات وقد يعبر فيها حقيقة الفضاقة كما يقال ما بهيته فهي بالمعنى  
 الاول فخص منها بالقياس الى المعنى الثاني على ما نقول ان التقوية وعدم الافادته  
 باق في الكلام المذكور سواء اراد بالشئ الموجود او اعم منه ومن المعلوم ان المحدث  
 معتبر في الحقيقة كما عرفت وايضا لان صحة قولنا قضايق المعنى ثابتة اذ لا يكون  
 للمعدم حقيقة بالمعنى المذكور فالحكم بثبوت حقيقة باطل مما في نفس الامر  
 انما هو من تصوراته والتصديق بما هو لها فمعنى ذلك البيان ان الكلام  
 في لفظ العلم الواقع في قول المحقق والمعلم بما يتحقق لا يستغرق الجنس فزاد به جميع

انما يستفاد من العهد  
 انما يستفاد من العهد  
 انما يستفاد من العهد  
 انما يستفاد من العهد



الانواع والافراد وانما حملنا اللام على الاستغراق بمعنى تمام اقول توضيح الكلام  
 في هذا المقام يستدعي تمهيد مقدمة وهي ان اسم الجنس كعرف باللام كما ذكرنا في  
 العلامة في المطلق اما ان يطلق على نفس الحقيقة من غير نظر الى ما صدقت الحقيقة عليه  
 من الافراد شخصية كانت او ذمعية او جنسية وهو تعريف الجنس الحقيقة كقول  
 فيمن المراتاة وكذا علم الجنس كاسماء واما على حقيقة من الحقيقة معينة معهودة بين  
 المتكلم والمخاطب واحد كان او اثنين او جماعة كقول ليس الذكر كالانثى ان  
 ليس الذكر الذي طلبت امرأة حران كالانثى التي فوجئت لها وهو العهد الخارجي  
 ومثله علم الشخص كزبد واما على حقيقة منها غير معينة باعتبار كونها معهودة في الذهن و  
 جزئية من جزئيات تلك الحقيقة مطابقة اياها كما يطلق الكل الطبيعي على كل من جزئياته وذلك  
 عند قيام قرينة دالة على ان ليس المقصد الى نفس الحقيقة من حيث هي بل من حيث الوجود  
 لامن حيث وجودها في ضمن جميع الافراد بمقتضا كقولك او هذا السواق حيث لا عهد  
 الخارجي وهذا العهد الذهني ومثله النكرة كرجل واما على كل الافراد يعني اشارة باللام  
 الى الحقيقة لكن لا يقصد بها الحقيقة واما هيته من حيث هي ولامن حيث حقيقتها في  
 ضمن بعض الافراد بل في ضمن الجميع وهذا الاستغراق ومثله كل مضاف الى نكرة ثم الاستغراق  
 ضربان حقيق وحق في الحقيقة ان يراد كل فرد مما ينشأ له اللفظ بحسب القوة في عالم الغيب  
 وعالم الشهادة اي كل غيب وشهادة والمرغوه وهو ان يراد كل فرد مما ينشأ له  
 اللفظ بحسب متفاهيم العرف كقولك جمع الامير الصاغية اي صاغية بلده اي مملكته لانه  
 المفهوم عرفا لا صاغية الدنيا فاذا انا قلت ذلك علمت ان تعريف العلم ليس تعريف  
 الخارجي ولا الذهني وهو مظهر حمله على تعريف الجنس والحقيقة امر يا باه بتعيين افراد العلم

من التصورات

من التصورات والتعدييات كما فعلنا في شرح لان الملموظ في تعريف الجنس والحقيقة هو  
 نفس الحقيقة دون الافراد والحقيقة فتعيين الافراد والحقيقة على الوجه الذي فعله  
 ان شرح يناسب على التعريف على الاستغراق وهذا مقرر قوله بمقدرة المقام واما القول  
 بان الاستغراق عرفي راجع الى افراد حقايق فهو غايه السقوط اذ اللام على لفظ لا يقيد  
 الاستغراق في مفهوم اخر ثم اعلم ان الاستدلال على ثبوت الصانع وصفاته الاستدلال في العلم  
 على ان صانع العالم موجود عالم قادر مريد لا غير ذلك من الصفات كما يحتاج الى العلم بالثبوت  
 ان العلم بان الحقايق ثابتة كذلك يحتاج الى العلم بالاحوال من الكدوث والامكان وكما هو  
 ان العلم بان الحقايق حوادث ممكنات لا يمكن فعلية احد طرفها بالنسبة الى ذاتها بل يحتاج  
 في وجودها وعدمها الى امر اخر خارج عنها وجه الاحتياج الى الامور المذكورة سيظهر  
 لك عن قريب في بحث اثبات الصانع فاذا علمت ذلك علمت ان من قدر الثبوت في كلام  
 الحق وقال لا يسمي عرض المستدل في الاستدلال على اثبات الصانع الاستدلال بالثبوت  
 لانه عالم يعلم ثبوت الحقايق لم يتصور اثبات الصانع وقد علم هذا القائل المقدر على طين  
 الاول ظن كفاية العلم بالثبوت في الاستدلال على اثبات الصانع ولهذا اخصص الثبوت  
 بالتقدير ولم يعم مطلق العلم ليشتمل احوال الحقايق واللفظ الثاني ظن وجوب التعديل  
 فان في الظن الاول علم عام من ان الاستدلال على ثبوت الصانع والصفات كما يحتاج  
 الى العلم بالثبوت يحتاج الى العلم بالاحوال من الكدوث والامكان وغيرهما وجهه و  
 الثاني هو ان مبني ظن وجوب التعديل كفاية العلم بالثبوت او عدم استغراقه مع  
 كونه محتاجا اليه استدلالا كذكره والاول بطر كذا كذا والثاني كذا كذا  
 من ان العلم اعلم من ان يكون تصور او التعديين بها او باحوالها فيشتمل العلم بالثبوت من غير

الواضح

بدون التعديل



احتياج الى التفسير اولا العلم بنيتها بتقدير الحقائق الى غير الجور والمقتل  
بالعلم والتفسير الجور به على هذا التقدير للحقائق وقيل التفسير الجور بنسب الحقائق  
المذكور في ضمن قوله ثابت حكما في قوله تعالى احدا لها هو اقرب للتقوى فان هو راجع  
الى العدل المذكور في احكامها حكما والثاني ان ثابث التفسير المذكور على هذا التقدير  
باعتبار الحقائق اليه الذي هو الحقائق لا باعتبار المبرمج الذي هو الشبوت الحقائق  
الى الحقائق او نقول انه باعتبار نفس الحقائق من جهة انه مكشوف الثاني من الحقائق  
ثالثا ان المتقطع بان العلم بجميع الحقائق يرد عليه انه لا يمكن ان يكون العلم بجميع  
التفصيلات او ملاحظة اجزاء المعلوم ومراتبه كجانبه بان ملاحظة اجزاء المعلوم  
فلمس انه لا علم لنا بجميع الحقائق بالتفصيل المذكور ولكن لا يقدّر ذلك لانه ان العلم  
التفصيلي لجميع الحقائق غير ما ذكرنا والعلم بما تحقق فالتفاهة لا يخل بالمقصود  
وان اريد عدم العلم بجميع الحقائق اجمالا لم يقدّر بان العلم بتدريج الحقائق الاشياء ثابتة  
يتبين العلم الاجمالي بجميع الحقائق او ملاحظة خصوصيات الاجزاء قد سبق ان المراد ان ما  
تصدق حقائق الاشياء فيكون معلوما لنا البته بطريق الاجمال وهذا القدر كاف  
فيما نحن بصدده لا يقال ان تقييد العلم بكونه بالكتبة فيصير محصل الكلام هكذا العلم  
بالكتبة بما يتحقق فلا رجوعا للتفسير الى الحقائق بلزم حصول معرفة جميع الحقائق بالكتبة  
ولما جاز لا يقدّر ان يكون العلم بالاشياء يرد ان تقييد العلم بالكتبة ينافي بتقدير الشبوت  
لان العلم بالشبوت ليس الا من التصدقات والعلم بالكتبة من التصديقات فتفسير  
الدعوى لا يثبت مدعى اصل المستدل ولا يتم مقدما دليله والى اصل ان قيد العلم  
بالكتبة فهو ينافي بتقدير الشبوت الذي هو عين الحقائق وان لم يقيّد فان جميع المذكور

نفس

من غير ملاحظة

عليه

منه من غير قصد لانا نقول لا دليل على هذا التقييد مع ان تعميم الشرح في العلم حيث  
من تصديقاتها والتصديق بها وحوالها يتبين ان ذلك التقييد لكونه موجبا لتضييق  
العلم بالتصديق وعلى تعميم الشرح يتناول التصديق والتقدير ولو سلم علم جواز  
التقييد بناء على ان كلام المعلق لا يجب ان يكون موافقا لكلام الشرح وعدم الدليل  
على التقييد لا ينافي التقييد فنقول بطلان التقييد في العلم بكتبة جميع الحقائق لا يوجب  
تقدير الشبوت بل كجواز ان يترك التقييد كما ان تقدير الشبوت يصح المطلب كذلك ترك  
التقييد ايضا يصح فمن اين يلزم التقدير على التقييد كما عرفت لا يمكن بدون ترك التقييد  
ونترك التقييد بغيره عن التقييد وقد يقال ايضا في جواب ما يقال ان الشبوت مقدّر انه  
ان اريد ان العلم بثبوت جميع الحقائق مستحق فهو غير مستقيم لان ثبوت الكل غير معلوم  
وان اريد ان العلم بثبوت البعض مستحق فليس كذلك لوجه للدول عن الظاهر الى فلاح  
الظاهر الذي هو تقدير الشبوت فانه كما لا يعلم جميع الحقائق كذلك لا يعلم بثبوت جميع الحقائق  
وكما يعلم بعض الحقائق كذلك يعلم بعض الحقائق فيجوز التساوي في كتاب تقدير الشبوت  
ترجيح المرجوح فتدبر ثانيا والجواب ان المراد الجنس الى جنس الحقائق فيصير  
مضمون الكلام هكذا العلم بجنس الحقائق مستحق يرد عليه ان ثبوت الجنس يلزم ان  
يكون في ضمن ما يشهد من الاعيان والاعراض يجوز حقيقة في ضمن ما يشهد منها خلا  
بحصول التبيين على وجود ما يشهد من الاعيان والاعراض وتحقق العلم  
بها لتبديل ذلك الى معرفة ما هو المقصود الا هم فذلك يقال حقائق الاشياء ثابتة والعلم  
متحقق فمحصول الاعراض ان الفرض من ايراد تلك السلتين هو التبيين على وجود ما يشهد  
من الاعيان والاعراض ومع تحقق العلم بالمتن منها وعلى تقدير ان يكون الجنس لا يحصل التبيين

قال

ثبوت

كما مر من ان الكتاب تقدير الشبوت بالاشياء على وجود ما يشهد من الاعيان والاعراض



على العلم بالمشاهد منها لان النسبة على التقدير المذكور لا يكون الا تحقق العلم بخس  
ولا يوجب ذلك تحقق الحقائق وثبوتها في ضمن مشاهد من الاحيان والاول <sup>العلم</sup> ان  
تحقق الجنس في ضمن ما ثبت بهد منها وجوابه ان المراد ان مراد ان ربح فيما مر به  
النسبة على وجودها ما ثبت بهد من الاحيان والاول <sup>العلم</sup> ان ربح العلم به لا النسبة على ما ثبت  
منها وعلى تحقق العلم بها فالكلام السابق من ان ربح على حد من الحضاف وهو لفظ  
الجنس او تعدله جوابه ان في ذلك الكلام نسبة على وجوده في الاشياء وافانبت  
شي من الاشياء المحسنة فالحق بالثبوت هو هذه المشاهدات وكفى بهذا التفسير  
يرد عليه ان هذا غير مبنية ولا مبنية والمعلوم بالضرورة حقيقة العلم بالوجود  
بالنسبة الى المعلوم وفي غير ما غير معلوم وعليه ان ههنا الاحيان والاول <sup>العلم</sup> ان ربح العلم  
بغير معلوم فلا يحل النسبة <sup>العلم</sup> والاول <sup>العلم</sup> ان ربح العلم بالوجود لانهم يسمون ذلك اللفظ لانهم يسمون  
مع المقتضى الجازمين بوجود الاشياء من الواجب والممكنات وتحقق النسبة من السلب  
والايجابات ويدعون الجرح بعدم وجود الاشياء اصلا لا واجبا ولا ممكنا وعدم تحقق  
سببه امر ما الى اخوة نفس الامر قال السيد الشريف في شرحه لمرافق وانما في مذهبهم  
هذه من الاشكال المتعارضة مثل ما يقال لو كان الجسم موجودا لم يخل من ان يتبين فيه  
للاشياء فيلزم الجرح وهو بطلان لادلة ثبوت اوله ثبوت اوله ثبوت اوله ثبوت اوله  
لو كان شي ما موجودا كان اما واجبا او ممكنا وكلاهما باطلان لان الاشكال المتعارضة  
في الجرح والامكان وبالحكمة انهم يقولون ما من قضية بدئية او نظرية الا وهما حارة  
تتوهمان وتاخذان في القدر وبما تقتضيه من الضادية يظهر ان انكارهم لا يكتفى  
لحقائق الموجودات ولا بوجود الممكنات بل مع النسب والاضافة المضافة في القضايا الجازمية

الحلازمة

المذكور فيه

والفهم

كانت

الاجازية كانت او سلبية فتخصيص ان ربح العلامة انكارهم لها اي حقائق الاشياء  
بالذكر دون غيره من منكراتهم جرى على وفق السياق فان سوق الكلام لاجراء الاحكام  
على الحقائق فلذلك فخصص ان ربح انكارهم بها والاول <sup>العلم</sup> ان ربح العلم بالوجود لانهم يسمون ذلك اللفظ لانهم يسمون  
فان منهم من ينكر حقائق الاشياء على المعنى الاعم فلا يثبت عنه شي <sup>العلم</sup> والاول <sup>العلم</sup> ان ربح العلم بالوجود لانهم يسمون ذلك اللفظ لانهم يسمون  
ان نقرر ما هو على قرار واحد فانه لا مكان لحوال الاشياء بحسب الاعتقاد فلو اعتقدنا  
في بعض الاوقات وجوده شي فهو موجود ثم اعتقدنا عدمه فهو معدوم فلا يكون شي  
من الاشياء نقرر وقار في شي من الاوصاف وانما فسرنا الثبوت بالنسبة لانهم لا ينكرون  
الثبوت مطلقا لما عرفت من اننا لو اعتقدنا ثبوت الشيء فهو ثابت على رايهم لكن بالنسبة  
الى المعتقد وهم يقولون مذهب كل قوم حق بالنسبة اليها وباطل بالنسبة الى غيرهم  
ولا استحي في اذ ليس في نفس الامر شي بحد سديد بل على ذلك ان الصفراء او  
ان الانسان الذي يكون مزاجه صفرا وبيا وهو ما يكون صفرا او غابا على سائر الاطوار  
من الدم والبغض والسودا فانه يجد اسكر والعسل في هذه مراكال صفراء والحار  
انما ليا كذلك في نفس الامر فدل على ان المعاني باقية الاوليات فصاحب المزاج  
المعتدل يدرك العسل صلو الصفراء يدركه مرافق صلو القياس الى الاول ومر  
بالقياس الى الثاني وذلك لا يخفى فانه لان الذي وجد الصفراء في الصفراء  
وون العسل والسكر فان العسل والسكر انما في ذلك لقرب استعدادهما للصفراوية  
وكثر صفراوية صفراوي المزاج فتجلى دفعة الى الصفراء عند وصولها الى  
المرطوبة اللعابية في فم فن لم يتبين بهذه الدقينة قد هم ان المدرك هو العسل والسكر  
<sup>العلم</sup> والاول <sup>العلم</sup> ان ربح العلم بالوجود لانهم يسمون ذلك اللفظ لانهم يسمون

مهمنا

المزاج



حق العبارة هكذا يقول انه شك وانما فسرنا الزعم بنفي القول الباطل ولم ينسب اليه  
 الاعتقاد كما هو المتعارف اذ لا اعتقاد للشك برهانية ان هذا التاميم او اثبت شك  
 بالنسبة الى جميع المواد بنفس الامر ولم يثبت ذلك بعد وجود قولهم اننا شك في جميع  
 النسب لا يفيده ذلك انه مجرد قول وكيف لا فان النفس الناطقة بعد تجاوزها من مرتبة  
 العقل الى السمع لا يحصل لها صور ومكالات علمية من التصورات والمقدمات من غير  
 شعور واقتدار سابق وذلك امر ضروري وجداني وان كان ذلك مكابرة مفرقة و  
 معاندة مفرجة فكلام ان ر علي ما بهولم يجب نفس الامر لا يجب قولهم فلا يحتاج الى  
 تفسير الزعم بالقول الباطل **هو الاول** ان لم يتحقق نفي الاشياء فقد ثبت محصل  
 هذا الاستدلال هو ان الاشياء ليست ثابتة في نفس الامر ان لم يكن مطابقا لما في نفس  
 الامر يجب ان يكون الحكم بان الاشياء ثابتة لما في نفس الامر مطابقا لما في نفس الامر والالزام  
 ارتفاع النقيضين وهو ضروري الاتي له واذا صدق الحكم بغير الاشياء تحقق  
 شئ من الاشياء فيصدق نقيض مدعاكم وان كان مطابقا لما في نفس الامر وهو مقصود  
 سلبها وحقبة من الحقايق فقد ثبت وتحقق ايضا شئ من الحقايق فلم يصح نفيها  
 الاطلاق برهانية ان لا نسج استحال ارتفاع النقيضين فان كل واحد من عدم علم  
 ارتفاع النقيضين وانما العلم بجملة المحيلات عدمهم فلا يتعلق بشئ منهما امتناع  
 ولا وجوب فلا يلزم من عدم تحقق النقيضين ثبوتها في الالزام ان يترك الشئ  
 الاصل من الرد يد وينظر على الشئ الاخر منه وهو تحقق نفي الاشياء بان يقال انكم جزمتم  
 بنفي الحقايق مطلقا ان حكمكم حكم جزمنا بان الحقايق ليست بوجود وهذا النفي الى الحكم  
 السلب عن جملة تلك الحقايق المنفية عنكم ثبت بعض ما نقيم لان الحكم بالشئ ثابت

دارت عليه في

ادراكه

لشئ

لشئ او منفي عنه لو كان صادقا يجب ان يكون ثابتا متحققا في نفس الامر ولا فناء في ان الحكم  
 لنفي الحقايق صادق على جميع فيجب ان يكون الحكم على جميع يرد عليه ان النزاع انما يكون  
 في الوجود الخارجي والوجود لا يميل ولا فناء في ان الامكام سواء كانت موجبة او  
 سلبية لا يكون موجودة في الخارج انما قبا واما اطراف السواب فلا يجب ان  
 يكون موجودة في الخارج سواء كانت القضايا خارجية او ذهنية او حقيقية  
 واما المحجيات فان كانت ذهنية او حقيقية فابضا لا يجب ان يكون اطرافها موجودة  
 في الخارج اما ان كانت خارجية فان كانت مطابقا لما في نفس الامر في انما يستدعي  
 وجود المحضوح في الخارج في نفس الامر واما ان كانت كاذبة فلا فناء ليس قد لم ضايق  
 الاشياء ثابتة من القضايا المحدية الخارجية الصادقة في نفس الامر لم يجب وجود  
 شئ لا الحكم ولا اطراف نعم الحكم بان الشئ ثابت لشئ او منفي عنه مطلقا سواء كان  
 ايجابيا او سلبيا صادقا او كاذبا حقيقيا كان او خادجيا او ذهنيا يستدعي وجود  
 الطرفين والنسبة في الذهن عند الحكم بل الحكم نفسه موجود في الذهن قطعا عند  
 فان اريد بالثبوت هذا القدر من الحضور الذهني والوجود العلمي فهو مع تقدير  
 كونه مستلما عند الخفيم لا بناء في مذهبه لان ذلك النوع من الثبوت ليس بوجوده فاليا  
 عند فلا يتم التوزيع ايضا علمنا نقول لو تم هذا الدليل لزم منه احد الامرين  
 اما وجود العلم في الخارج او صحة انتساب الوجود الى الوجود الذهني والخارجي  
 وهو متردد راس جمهور المنكسرين خلافة وايضا المحدثات المذكورة في الدليل امور عقلية  
 عند الخفيم فلا ينبغي ثباتها او دعاء العقل وايضا سأل ان يقول كيف يمكن الزام  
 منكر اهل البديهة بانثال هذا الوجه وتعالى ان يقول نذا علم لا يكون مقصودا



على الوجود الخارجي لما من انهم يدعون الجرم بعدم تحقق نسبة امر الى آخره  
نفس الامر كما يدعون الجرم بعدم وجود الاشياء فعلى هذا يتم الالتزام لانهم جزموا  
بشيء الحقايق ولزم من ذلك تحقق النفي الذي هو النسبة السلبية لان الجرم ينفي  
الشيء لا يجعل الا عند تحقق ذلك النفي عند الجرم ثبتت بعض ما نفوه والجواب ان  
كل واحد من الجرم والنفي من الامور الخيالية عندهم فلا يتم الالتزام على التعدير ايضا  
وقد يتوهم ان انكارهم مقصور على صفات الموجودات وتوجب توقعه الالتزام عليهم  
على هذا التعدير بان يقال ان النفي حكم سببي فسيم من الحكم المطلق والحكم المطلق تصديق  
والتصديق قسم من العلم والعلم من الاعراض الموجودة في الخارج برده عليه انه لا وجود  
للعلم في الخارج عند كثير من المتكلمين ولو ثبت قبلنا نظارة حقيقة فكيف يستلزم الامر  
لنكر اجلي البداهة على مثل هذا الامر الخفي لاننا لا نزال هذا الامر مشترك المورد بين قوله  
ذلك وبين قوله ان الشرح لان الشرح ايضا افاد الوجود في الدليل الالتزام لان ترديد  
هذا الالتزام في التحقق او تحقق ذلك الترديد هذا نفي الاشياء اما تحقق او غير متحقق  
وهو ان التحقق بمعنى الوجود فيتم في كلامه ايضا في تمهيد المقدمة المذكورة واللام شيق  
وجود شيء من الاشياء على التعدير لانه ان على تعدير تحقق النفي لانا نقول ليس التحقق  
ههنا بمعنى الوجود الباطل الملازمة الاولى وهي مؤدى قوله ان لم يتحقق نفي  
الاشياء فقد ثبت لان مفهوم هذه المقدمة على التعدير المذكور يصير هكذا ان  
يوجد نفي الاشياء فقد ثبتت الاشياء وذلك غاية السقوط او عدم وجود النفي  
لا يستلزم وجود الاشياء وانما يوجب ذلك لو لم يجر انقاص الاشياء بالنفي المندوم  
وليس كذلك الا يرى ان المعنى ان كل ما تنصفه بعدم معدومة به وهو ليس بوجوده ولا

مطلقا

المفهوم

يلزم

يلزم من ذلك وجود الموصوف بعدم بل نقول ان النفي الذي ينصف الخفيات ان يكون معدوم  
قطعا والالتزام وجود النفي لان وجود الصفة يوجب وجود الموصوف بخلاف  
انقضاء الصفة فانه لا يوجب انقضاء الموصوف ولا انقضاء ثبوتها منتف لمواز  
انقضاء المعدوم في الخارج بالصفة المعدومة في الخارج كالمختص بالذات فانه منتف  
بالامتناع الذاتي مع ان كل واحد منهما معدوم في الخارج فيكون النفي ثابتا لا في نفس  
الامر لا ينافي كونه معدوما في الخارج والى هذا اشار المحقق بقوله يجوز ان يكون النفي انقضاء  
في نفسه معدوما في الخارج وهذا الالتزام انما يتم على الصناديق دون اللاادرية والعندية  
اما عدم تمامه على اللاادرية فظاهر لانهم يميزون بين صدق شيء من القضايا ولا يميزون  
بين شيئين الامكان فلا يتصور التزامهم بوجوب العجوة واما عدم تمامه على العندية  
فبما انه موقوف على تمهيد مقدمة وهي ان الالتزام لا يتم الا بدليل مركب من مقدمات  
مقبولة عند الخصم فيجب ان يكون تلك المقدمات انما لفت منها الدليل الالتزام صادقة  
ان مطابقة ما في نفس الامر عند الخصم وتحيط تلك المقدمات بشرط حتى الدليل من الكمية  
والكيفية والجهة وقد عرفت ان العندية لم يغيروا اصلا ثبتت شيء من الاشياء  
علاوة نفس الامر فلا يتحقق عندهم من القضايا بما يكون صادقا وكاذبا في نفس الامر  
ولا ما يكون كليا او جزئيا ولا ما يكون موجبة او سلبية ولا ما يكون ممكنة او فعلية ضرورة  
اولا ضرورة دائمة او لادائية بحسب نفس الامر لان تحقق تلك الاحوال كلها بحسب الزام فان  
زعمت القضية المقينة كالان كاتب انها موجبة فهي كذلك بحسب زعمه وان زعمت  
انها صادقة فهي كذلك وان زعمت انها كاذبة فهي كذلك وان زعمت انها كذلك فهي  
ايضا وان زعمت انها موجبة فهي كذلك وان زعمت انها ممكنة فهي ايضا كذلك فكل ذلك

يجب

رسم صنف

وان ثبت انها سالمة في انكازها

التمهيد



وكل ذلك بحسب تلك فلا يوجد في الحجاب من الغيب بما يكون صادقا وكاذبا كلياً أو جزئياً  
 موجبة أو سلبية موجبة أو سلبية بحسب نفس الامر فلا يمكن ترتيب الدليل على مقتور  
 الزام الحقيق به واذا عرفت ذلك فتقول قول المحقق عليه السلام ان كان اشارة الى حق  
 المقام فوجهه طر وان كان اشارة الى ف والكلام بناء على تامة الزام بالنسبة  
 الى الله وبنه فقيه نظر لما عرفت من انه لا يتم على العندية ايضا واما ما قال في شرح  
 المتأخر في كلام العندية والصادقة متفق حيث اعترفوا بحقيقة اثبات هو مؤدى  
 قولهم ان الخفايق او ثام وخيالات وانها تابعة للاعتقاد او اعترفوا بحقيقة سلب  
 هو مؤدى قولهم ان الخفايق ليست ثابتة سيما اذا اتمسكوا فيها ادعوا بشبهة فان  
 التمسك بدليل يجب ان يكون معترفاً بحقيقة مقدما له المذكورة موجبة كانت او سلبية  
 فقيه نظر اما اولاً فلا نال انهم اعترفوا بحقيقة اثبات او نفي فانهم كما يقولون بان الخفايق  
 او ثام وخيالات او توابع للاعتقاد كذلك يقولون ان حكمنا هذا ايضا كذا ولم  
 جوا نلزم الا عراف بحقيقة شئ من الاشياء فضلاً عن الاثبات او السلب واما ثانياً  
 فلان غرضهم ان كان الزام الحقيق بمقدمات مسلمة عنده دون عزمهم بعدم الزام  
 من غير لزوم الاعتراف فعلم بما ذكرنا في تلك الحاشية والى اشارة السابقة ان الدليل  
 المذكور لا يتم الزاماً على شئ من الفرق الثلاث فتدل اشارة انما يتم على الصادقة لا يخ  
 عن حواشي **هذا** قالوا الضرورية هذا دليل اللاحادية فانهم اعترفوا على التردد  
 والشك في كل ما يثبت به في كونهم شاكيين وتمسكوا بما حاصله لا لا وثوقاً بالبيان  
 اي بكم الحقيق في الضرورية لا تقرر من شبهة التيقين ولا بالبيان اي بالاستدلال لكونه  
 فرعاً على بقاء الاطريق التوقف فتعين التوقف والشك ورضهم من هذا التمسك

حصول الشك والتمهة ان الوهم لا اثبات امر او نفيه لانهم لم يقولوا بهما **والاول**  
 قد يغلط كثير الطلاق لفظ الغلط على ادراك الحس منهم ان من اللاادرية بناء على  
 سائر الناس البناء على زعمهم ان الحس قد يغلط وقد لا يغلط اذ ليس له علم ولا ظن  
 ولا وهم بشئ من النسب فضلاً عن ان يقتضيه الغلط الخفى ايضا زعم ان بعض  
 الامور غلط يوجب اعتقاد ثبوت نفس الامر وتحقيق المطابقة في بعض الامور **عندها**  
 في بعض اخر قد يثبت في شاكيته في جميع النسب قلت ان قد ادخلت على الفعل المتأخر  
 لفتنة فيما في الكثرة المستفادة من كثر اقلت قد ادخلت على المضارع وان كانت  
 لتبديل حقيقة لكنه قد يستعمل في اي يفرق منه بطريق العارية ويستعمل للتحقيق  
 ايضاً استعمالاً مجازياً كما في قوله تعالى قد يعلم الله على انا نقول يمكن حمل قدمهنا على معنى  
 التقليل ولا منافاة بينه وبين الكثرة كجواز ان يراد بالفتنة المستفادة من لفظ قد قلته  
 بحسب الاضافة والكثرة المستفادة من كثر كثر في نفسه ولا فرق في ان الفتنة بحسب  
 الاضافة لا يثبت في نفس مكانه قال والحس قد يغلط وذلك ان غلط الحس ان كان قليلاً  
 بالنسبة الى احاسن الصريح لكنه في نفس **هذا الاول** لا نشأ اسباب الغلط يقع ان  
 غلط الحس بعض الامور بسبب انتفاء اسباب هي الاكس وجود المانع ولا يلزم  
 منها انتفاءها في بعض الصور ولا يلزم من وجود المانع في الكل فيمكن تحقق الجزم باجود  
 بعض الاشياء بسبب وجود الشارط والاسباب وانتفاء المانع فلا ينفيد بل يمكن الجزم  
 في جميع الامور كما هو متعارف فيكون كلام الشارح في قوة المناقضة بقول المحقق  
 فان قلت هناك سبباً عاماً ما يغلط عام من اين يجوز بانتفاء مطلق اسباب الغلط اما  
 اولاً فلا نه اورد كلامه مع لعل المفيد للتجوز والاحتراز دون الجزم واليقين فلا يتم به

انتفاءها في جميع الصور  
 انتفاءها في جميع الصور  
 انتفاءها في جميع الصور



اثبات المقدمة المنقولة واما ثانيا فلان الشرح لم يدع للزم بانشاء مطلق استلزام  
 الفلظ حتى تجر عليه قوله فن ابن بحر لم بانشاء مطلق اسباب الفلظ فيحتاج الى الجواب  
 عند بقوله قلت بديهة العقل بان في مثل ادراك ملاوة العمل والكلام على التحقيق  
 لا الالتزام مقدم تسليم الخصم انشاء مطلق استلزام الفلظ لا يخل بالمقصود اقول هذا  
 نصريح بان كلام الشرح في قوة الاستدلال وكان منشا السؤال هو تفكير التوهم <sup>باللغة والادراك</sup>  
**هو الاول** ويمكن ان يعبر عنه في التفسير المذكور بما يعبر عنه انارة الى ان لفظ المذكور  
 للاخوة في تعريف العلم مشتق من الذكر بالكر وهو ما يكون باللسان غائبا لانه مشتق  
 فيما يكون بالقلب ايضا لكن استعماله في الاول اكثر في المحاورات وبيان الحاجات  
 وفي الجملة ذكرت الشئ بلساني وقلبي ذكر او اما جعل الشرح من الذكر المكسور لم  
 يجعله من الذكر المضموم وهو ما يكون بالقلب غائبا وان صح ذكره ان الذكر المذكور  
 من الذكر المضموم في تعريف وانما قلنا ان صح ذكره في التعريف لعدم ايجابه التحليل من جهة  
 الجامعة لغوية مثل الظن والجهل كالمذكور لما خفف من الذكر المكسور وانما قلنا و  
 انما لم يجعله الشرح من المضموم حلا للفظ على المعنى الشرح المتبادر منه وهو ان  
 ما يكون باللسان قال في شرح المقاصد العلم في الاصطلاح على معان منها ما يشمل القوة  
 المطابقة والتقديرية التبيينية على ما هو المتوافق للعرف واللغة ولهم فيه عبارات  
 الاول صفة تجلي بها المذكور لمن قامت به اي صفة تشكف بها ما يذكر  
 يلتفت اليه انك فانما لمن قامت به تلك الصفة ان تا كان او غيره وعمل من  
 الشئ الى المذكور يعبر الموجود والمعدوم وقد يتوهم ان المراد به المعلوم لان في  
 ذكر العلم ذكر المعلوم وعدل اليه تعاديا عن الدور وباجلته خرج الظن والجهل اذ لا  
 تفرق

في تعريف العلم

بطل

تجلي فيها وكذا اعتقاد المتكلم لانه عقد على القلب والتجلى الشرح والخلال للمقدمة  
 انتهى كلامه اقول في هذا الكلام اشعار بان لفظ المذكور لما خفف في تعريف العلم مشتق  
 من الذكر بضم الذال حيث فسر بالانشاء وان لا يجمع التجميع حيث يقع الظن والجهل  
 فظهر التداخل بين ما في شرح العقاب وبين ما في شرح المقاصد فاقول **هو الاول**  
 فيشمل ادراك الحواس لكن عدة ادراك الحواس على جانب العرف واللغة فان  
 البهائم ليست من اولي العلم فيعلم الاطيقون اهل العرف اللغة العالم على الحيوانات  
 البعوضة شرح المقاصد الثانية صفة توجب تميزا في المعاني لا يحتمل النقيض الى  
 صفة تنقب بخلاف الله تعالى فان تميزا في الامور العقلية كلية كانت او  
 جزئية فيخرج ادراك الحواس لا تميز في الاعيان ومن جعل ادراك الحواس علما  
 بالمحسوسات لم يذكر هذا التقييد انتهى كلامه اقول قد علم منه ان اطلاق العلم على ادراك  
 الحواس يخرج الاصطلاح فاعلم على الاصطلاح المذكور لو كانت ملا ادراك الحواس  
 واصار البهائم البهائم يلزم منه مفردة او لاشتاحة في الاصطلاح ولو خالف العرف  
 او اللغة لم يلزم منه محذور لعدم وجوب التوافق بين الاصطلاح في كل من بين  
 العرف العام **هو الاول** لا يحتمل النقيض اي تقييد التميز كما هو الظاهر <sup>فيما لا</sup>  
 وانما وصف التميز به مجازا وفي شرح المقاصد ثم الظن قولنا تميز لا يحتمل  
 النقيض ان يرد النقيض ويلازم ان يكون له كثير يعني ذهب بعضهم الى ان المراد انه صفة  
 توجب التميز ايجابا لا يحتمل النقيض وليس شئ والحق اعتبار ذلك متعلق التميز  
 على ما قالوا ان اعتقادنا ان الشئ كذا مع انه لا يكون الا كذا علم ومع احتمال ان لا يكون كذا  
 احتمالا مرجوحا ظننا ان صفة توجب للنفس تميز المعنى عند بحيث لا يحتمل النقيض

بطل

احتمال متعلق



في متعلقه وبديل على ذلك غير اضيق بالعلوم العارضة مثل العلم بكون الجبل جرافة خيل  
 النقيض بان لا يكون جرافة نقب ذهباً بان يخلق الله سبحانه الخ الذي ذهب على ما بهد  
 راي المحققين او بان يسلب عن اجزاء البحر الوصف الذي به صارت جرافة يخلق الله  
 الوصف الذي به صارت جرافة يخلق الله الوصف الذي يصير به ذهباً على ما هو راي  
 بعض المتكلمين من نجاس الجواهر في جميع الاجسام والجواب ان المراد بعدم احتمال  
 النقيض في العلم هو عدم تجويز العالم اياه لاحقيقة ولا حكا اما في التصديق فليس  
 النقيض اولاً لانه لا معنى للاعتقاد بدون شائبة الحكم واما في التصديق فلا استناد  
 بالحكم الى موجب بحيث لا يمتثل الزوال اطلاقاً والعاوية كذلك لان الجرم بها مستند  
 الى موجب هو العادة واما يمتثل النقيض بمعنى انه لو فرض وقوعه لم يلزم منه زوال  
 لكونه في نفسه من الممكنات التي يجوز وقوعها ولا وقوعها وذكر كما يحكم بياض الجسم بعد  
 قطعها مع انه في نفسه ممكن ان يكون وان لا يكون والحاصل ان معنى احتمال النقيض تجويز  
 الحكم اياه حقيقة ومالا كما في العلم لعدم الجرم بتعلقه او حكمه وقال كما في اعتقاد العقل  
 لعدم استناد الجرم به الى موجب من نفس او عارضة فيجوز ان يتولد بل يحصل اعتقاد  
 النقيض جرمياً وبهذا يظهر الجواب عن نقض تفسير العلم باعتقاد العقل سيما المطابق فانه  
 لا يمتثل النقيض الواقع ولا عند الحكم وهو لا عبرة في الامكان المتعلق كما في العارضة انتهى  
 كلامه وجواب الجواب هو ان المتعلق بجواز احتمال النقيض في اعتقاده حكمه ومالا لعدم  
 استناد الجرم به الى موجب من نفس او عقل او عارضة فلا يدعي اعتقاده في تعريف العلم  
 كما لا بد في العلم الذي هو المعروف فلا ينتقض التعريف به اصلاً ثم نقول ان التفسير كما  
 يتحقق في التصديقات كذلك يتحقق في التصورات والتميز في التصورات انما هو الصورة العارضة

بالنفس الناطقة للكليات والجزئيات المجردة او العارضة بالحواس للجزئيات المادية ومعلقة  
 اي متعلق القبر الذي هو الصورة انما هي الحاشية المتصورة التي تؤخذ منها الصورة  
 والتميز في التصديق المايحاي انما هو الالفاظ ان ادراك ان النسبة واقعة وفي التصديق  
 السببي التعلق ادراك ان النسبة ليست بواقعة ومعلقة الطرفان المرتبط احدهما كما  
 هو الحق وسنقصه ان شاء الله تعالى اقل التميز كنف الغطاء ورفع الابهام او ما يتفرع  
 منه والتميز الانكشاف وارتفاع الابهام واذا حصل في امر صورة في القوة العارضة  
 او الحاشية فذلك الامر ينكشف ويظهر للمدرك بسبب تلك الصورة انكشافاً تاماً وظهوراً  
 في الحجة واما اختلاف الانكشاف في اعتبار اختلاف الصورة فان كانت صورة كنهية  
 وحقيقة فالانكشاف الى اصل منها تام والافتراف ومما به ايضا يختلف باختلاف  
 الصورة وقرباً وبعداً وحضورها وغيابها فيكون انكشاف المعلوم الذي هو غير الصورة  
 الحاصلة في المدرك بسبب تلك الصورة واما انكشاف الصورة الى اصلها لذاته  
 من غير سبب ولم يخبر به فهي من حيث يكون منكشفة معلومة ومن حيث يكون سبب  
 الانكشاف علم فاختبار اعتباري واما اذا كان المعلوم هو نفس الذات المدركة  
 فاختبار بين الكلي اعتباري فهي من حيث انما تنكشف بانفسها عالمية ومن حيث  
 سبب الانكشاف علم ومن حيث الانكشاف معلوم وذلك لان العلم المدرك بنفسه  
 نفسه لا امر مغاير له وايضا يجب ان يعلم ان العلم بشئ مغاير له ليس حاصل قبل  
 ارتسام الصورة في الذهن وحاصل منه والحاصل في اشياء ثلثة الصورة المرشمة  
 وانفعال النفس منها بالقبول واختلافه محض فتمت بين العالم والمعلوم وليس العلم  
 الا واحداً في اختلاف الاقوال واما انكشاف الانكشاف الحاصل ان بعد وصول

بالاخره



الصورة فهما خارجان عن العلم اتفاقا فتفسير التميز الذي هو الكشف وما يقرب منه  
 الصورة التي يكون علمها على احد الاقوال لا يتصور من تحيل وارثا كما يجوز وهو ان يقال مثلا انه  
 المراد ان التميز في الصورة هو الكشف الحاصل من الصورة المأخوذة من المعلوم <sup>التصور</sup>  
 والمراد بالمتعلق نافذ الصورة الموجبة لذلك التميز وهي الماهية المقصورة وانما التميز  
 في التصديق هو الكشف الحاصل من الاثبات والنفي والمراد بالمتعلق النفي والاثبات  
 الموجبتين له والظرفان المربوطان والعلم بهذا المعنى انما ان صفة توجب تميزه لا كمثل  
 النقيض <sup>نفسه</sup> لقسامين فتصور وتصديق وبيان ذلك الاتفاق بان يقال ان العلم  
 ان فضلا عن الحكم بان العلم لم يوجب اياه ان الحكم فتصوره الا ان لم يكن الامر  
 كذلك بل يوجب الحكم فتصديق اقول بهذا التفسير <sup>الظن</sup> فاسد لان المراد بالحكم  
 مما هو عليه وقوع النسبة او لا وقوعها واما ادراك ذلك فان كان انشا فهو نفس التصديق  
 عما ذهب اليه الحكم او جزؤه كما يتصور من الامام محمد بن الرزق وان الاول فاما ان  
 يكون متعلق التصديق نفسه او جزؤه على اختلاف القولين وعلى الاتفاق لا يمكن  
 تصديقه موحدا فلا يكون تعريف التصديق بما عاين لا يدخل فيه شي مما يصدر في التصديق  
 ولا تعريف المقصور مانعا لدخول جميع افراد التصديق في تعريف المقصور بكونها غير  
 موجبة للحكم كان منشا هذا الخطا الخطا الواقع فيما سبق من تفسير التميز والمتعلق و  
 التفسير الصحيح هو ان يقال العلم اذا كانا اذ عاينا النسبة القائمة فتصديق والا فتصديق  
 وسيجي تفصيل الكلام في التفسير واختلاف الاقوال في التصديق والتصور انشا  
هو الاول على عدم التمييز بالمعاني فان المعاني ليست من الالبيان المحسوسة بالحس  
 الظاهر فخرجت الاصل بالحواس الظاهرة فانها لا تسلم على وانما يقيد بالظاهر لان

مدرک

مدرک العلم سمي معنى جزئيا لکن لا يتحقق تعريف العلم به عند المتكلمين لان الحسن  
 الباطن غير متحقق عندهم فضلا عن مدرکه وانما قلنا ان المعاني ليست من الالبيان المحسوسة  
 لانها ان المعاني عبارة عن صورة ذهنية توضع بانها الانعاط او من شأنها صفة ذلك  
 فلا تشمل المحسوس اصلا لکن به عليهم اهم صوابا ان الجزئيات العينية تدرك علميا <sup>وراك</sup>  
 زيد قبل رؤيته وليس ذلك الادراك باف اس ولا المدرك محسوسا ويدرك احاسا  
 كادراكه عند الرؤية وتسمى ذلك الادراك علما ولا المدرك معلوما ومعنى التعريف على  
 تقدير اخذ المعاني فيه ان لا يعلم تلك الجزئيات اصلا لان التعريف به يصير هكذا صفة توجب  
 في المعاني تميزا لا يقبل النقيض وقد عرفت ان المعاني لا تشمل الالبيان المحسوسة فلا يدرك علما  
 اصلا فيلزم من نفي ما هو جوابه ومتنفسا على تقدير اخذ المعاني فيه ان يكون ادراكه على اوجه  
 كان علما وذلك ايضا شاف لا صرحوا من ان ادراكه قد يكون احاسا وليس يعلم  
 غاية ما يمكن ان يتكلف في رفع ذلك الابدان يقال من زيد اذا اخذ على وجه جزئي  
 فهو عين واذا اخذ على وجه كل فهو معنى ولا يدرك زيد قبل الرؤية الا على وجه كل وليس  
 ذلك الادراك الا على ويدرك عند انشا سدة على وجه جزئي وليس ذلك الادراك الا احاسا و  
 ليس يعلم على تقدير اخذ المعاني في التعريف وهذا معنى قد اجم ان الجزئيات العينية تدرك علما  
 كادراك زيد قبل رؤيته واحاسا كادراكه عند الرؤية ولكن الامر ان ادراكه بعد انشائه  
 عن الحواس عن الحواس <sup>المعاني</sup> لانه لا يكون الا احاسا لكونه على وجه جزئي اقول كتحقيق  
 في هذا المعاني بحيث يبين جليلة الحال ويندفع به الاشكال يستدعي مقدمة وهي ان ادراك  
 زيد مثلا يتعلق باوصافه وخصائصه وعدارضة الكلية في حد ذاتها وان فرضنا ان الحواس  
 جملتها في الخارج في ضمن فرد مخصوص هو ذاته المخصوصة فلكذلك بالذات من زيد قبل

وزيد مضمرا  
 قدم ص



رؤيته ليس الاكلية محتملا لان بعد متعذر عند العقل فيكون من المعاني والادراك المخلوق  
 ليس الا العقل واما لا يطبق على ذلك لا يحسن في شئ من الاصطلاح واما ذاته الموصولة  
 فهي مدرك بالعرض وبالحقيقة ليست هو مدركه لان المحسوس من حيث انه محسوس  
 لا يدرك الا بالالة فالمحسوس لم يدرك من حيث الخصوص واما ادراكه عند القوة  
 فهو بالحقيقة بصورة المحسوس التي تنطبق في الجليدية فهي ليست الا جزئيا حقيقيا  
 محسوسا محسوسا شئ خاصا يشخص المحل وذاته الجزئية ايضا مدركه بسبب تلك الصورة  
 وادراك كل واحد منهما احسن لكن الاول مدرك بالذات والثاني بالعرض ويطبق  
 العلم عليهما ان يكونا صورة تعريف المعاني والافلا واما مدركه وبه وبنيته من الحواس  
 فصورته المنطقية في الجليدية تشتمل على المشترك بان يحدث فيه صورة مثل  
 تلك الصورة وتزول عن الجليدية فانفس الناطقة بواسطة القوة المحيطة من تلك  
 الصورة المنطقية في المشترك امر كلي فيتنفس هو في النفس الناطقة فالصورة  
 المنطقية في المشترك جزئي حقيقي ومحسوس وادراك احسن بل الصورة المذكورة  
 نفسا احساسيا ويطبق عليه العلم بالمعنى الاعم والصورة المنطقية في النفس الناطقة  
 معنى معقول وادراكها عقل وعلم بل تلك الصورة نفسها وتنفصل وعلم ولا يطبق عليه  
 الاحساس اصلا بل هذا الحق المتعال في لا يتبع فيه الكمال في العلم بناء على انها لا تعارض  
 لها ان تتميز الذي معنى انه هو الصورة فتفقد بها الكلام مع حذف المضاف فلا يدرك عليه  
 ان على قول الشرح بناء على انها لا تعارض لها ان التصور غير التميز والمتميز كما هو في  
 تعريف العلم عدم احتمال تقييد التميز لعدم احتمال تقييد التصور وهذا غير مستلزم لذلك  
 وما بين على الشرح صحت حذف العلم على التصور هو الثاني دون الاول فلا يصح البناء

فبكت

المذكور

المذكور ان البناء الصحيح انما هو البناء على الاول دون الثاني لا بد ان عدم احتمال  
 التصور التقييد لا يوجب عدم احتمال المتصور التقييد فلا يفيد عدم العلم على التقييد  
 ومن ههنا الى ومن اجل ورود الاعراض على عبارة الشرح اجتنبت الى التوجيه فقبل  
 توجيه كلامه ان المراد بالتقييد كما هو في تعريف تقييد الصفة التي هي نفس العلم  
 لا تقييد التميز فتبين معنى العلم شاملا للتصورات كونهما صفتا تدجب تميزا لا يحتمل  
 تقييد تلك الصفة وذلك لان عدم احتمال التقييد بناء على انها لا تعارض لها فلا يرد منع  
 صحة البناء لعدم ثبوت التعارض لها يوجب دخولها في التعريف المذكور فيستدل  
 ذلك شمول العلم لها وانما قلنا ان لا يرد المذكور لا يتوجه على ايراد الشرح على تقدير  
 حذف المضاف لما عرفت ان المراد بالتميز الراجع في تعريف العلم الصورة فيتميز محسوس  
 التعريف هكذا صفة توجب صورة لا يحتمل تقييدها لعدم ثبوت التعارض للتصورات  
 يوجب دخولها في العلم فتبين البناء المذكور به وعليه ان احتمال التقييد كما مر  
 لمخلوق الصورة لا تنفصا لعدم ثبوت التعارض لنفس المتصور لا يستلزم ثبوتها للمتصور  
 الذي هو المخلوق فلا يوجب دخولها في العلم فلا يصح البناء ولو سلم الاستلزام فانما يصح  
 البناء اذا كان الصورة الماخوذة في تعريف العلم نفس الصفة التي هي العلم وليس كذلك لان  
 الصورة الماخوذة في التعريف انما هي موجبة الصفة بنتج الجيم والصفة موجبة  
 كجيم الجيم ولا فناء في ان الموجب غير الموجب فقبل تقدير ان لا يكون للتصورات  
 تعارض لا يجب ان يكون صفة توجب صورة لا يحتمل متعلقها التقييد فاما في  
 دقيق وتدريب عن لا يرد المذكور بوجه غير ما اجاب به المحققين في ان المراد  
 بالتقييد تقييد الصفة فان ذلك الموجب لا يتقدر التميز في قول الشرح وهو بناء

العلم

هكذا صفة توجب تميزا لا يحتمل تقييد  
 تلك الصفة فيصح ان يقال ان العلم  
 بهذا المعنى

كلامه

عدم

آخرة

على انها



لا تعارض لها كما فعله المحقق ولم يقل ايضا ان المراد بالتصديق بالنقيض في تعريف العلم  
 نقيض النقيض كما قاله القائل المذكور بل قال ان سلمنا ان المعينة العلم عدم احتمال  
 نقيض التميز وسلمنا ان المعينة العلم عدم احتمال نقيض التصور لا يتلزم عدم  
 احتمال نقيض التميز وكيف فان عدم نقيض التميز فرع عدم نقيض التصور وحقق  
 الاصل بوجوب تحقق الفرع فيصير البناء المذكور فنقول هذا الجواب وان كان ادعاء  
 للمايراد المذكور لكن لا يحق عليك ان تدعي الفرعية والاصولية مما لا يثبت له اقول ان  
 كان التميز عبارة عن نفس الصورة كما قرره المحقق فالفرعية ظاهر بل يكون عدم نقيض  
 التصور بعينه هو نقيض الصورة لان التصور نفس الصورة وانما اذا كان التميز  
 غير الصورة فنقول لا شك ان التصور اذا لم يكن له نقيض ليس للتمييز الذي يحصل منه  
 ايضا نقيض وذلك مرخص ولا نفي بالفرعية الا بهذا التدبر ويتم به البناء المذكور  
 فان قلت مجرد كون تحقق الشيء مستلزما لتحقيق الاخر لا يوجب اصالته الشيء وفرعية  
 الاخر بل يجب مع ذلك ان لا يتصور تحقق الفرع بدون تحقق الاصل والامر فيما نحن فيه  
 ليس كذلك فان عدم نقيض التصور وان فرض انه مستلزم لعدم نقيض التميز لكن  
 يتصور تحقق التميز بدون تحقق عدم نقيض التصور بان يكون التصور نقيضا ولا  
 ولا يكون للمماثلة المتصورة نقيضا بل نقول لا شيء يحمل النقيض لان كل مقصور  
 لا يحمل غير صورته الى صفة والصورة المخصوصة لا يكون نقيضا له ولو سلم فرض  
 ان للتصور نقيضا فمتلزمه لا يحمل نقيضه يعني عدم احتمال متعلق التصور  
 ان المتصور النقيض امر مستقل لا يكون متوقفا على شيء افضل عن ان يكون بحد اقل  
 تصور النقيض الا ان المتصور لا يحل النقيض سواء كان المتصور نقيضا ولا فلا

ان التصور غير التميز نفس ذاته

عدم

عدم نقيض

ان المايراد التميز المتصورة

يكون

فلا يكون عدم نقيض التصور اصلا بالقياس الى عدم نقيض التميز فلا معنى للبناء على عدم  
 النقيض ان نقيض المتصور قلت هذا الذي ذكرته من السلب الكلي انما هو المقصور  
 بالكنه لا بالوجه فان القضية الصادقة في نفس الامر هو قد لنا لا شيء من المتصور  
 بالكنه بحيث لا يفر صورته الى صفة مع التقييد بالكنه وانما بدون اعتبار التقييد فلا يصح  
 لعدم صدق الكلية تحت الحكم المقصور بالكنه بالوجه لانه يحمل النقيض فانه لو فرض  
 ان اللافتا حك العمل نقيض الفاعل بالعمل فلا شك ان الاصل ان المتصور باحدهما  
 محتمل ان يتصور بالاخر على ان نقول لا ان تصور تحقق الفرع بدون تحقق الاصل  
 وان لا يتحقق المبني بدون المبني فان بنا، شئ كعدم نقيض التميز على شئ كعدم نقيض  
 التصور والواقع لا ينافي وجوده بينه افر وهو نقيض المتصور له ان الشيء المبني  
 وهو عدم نقيض التميز التعديري ان تعديري ان يكون المقصور نقيضا فيكون الشيء  
 الواحد مبنيان احدهما مبني له كجست نقيض الامر والثاني كجست الفرع فان مبني  
 عدم نقيض التميز كجست نفس الامر هو عدم نقيض التصور فلو فرض ان للتصور  
 عدم نقيضا فبني نقيض التصور ولا فاذ في ذلك والسرفية ان مدار الاصلية والفرعية  
 وبناء الشيء على الشيء انما هو استلزام المبني الاصل للمبني الاصل الفرع فيكون مبني الاصل  
 بمنزلة الملزوم للمبني الفرع فكما لا ينافي وجود اللازم انتفاء الملزوم كذلك لا ينافي وجود  
 الفرع المبني انتفاء الاصل بهذا نهاية ما تبين لنا في تحرير كلام المحقق في هذا المقام والله  
 اعلم المحقق في تحصيل المرام **وهذا اول** على ما مر عواجه ان في الخلاق لفظ الزم على اعتبار  
 من لا يقول نقيض المتصورات بناء على انها من المفردات ولا نقيض للمفردات فغير ان كلاما  
 مهم وتضعيف قولهم ومعالهم لانه ان كان قولهم بان المفرد لا نقيض له بطل وبنا في

في التصور

يجب

التمييز بين الفرع والاصل  
من نقيض

المبني



هذا هو المقصود من قوله تعالى  
 لا يفتقر الى دليل  
 في حقه لا يفتقر الى دليل

كثير من قواعد المنطق المبني على ثبوت النقيض لكل واحد من المتساويين الذين هما  
 هما من قبيل المفردات وتدل قول القدماء من الحكماء المنطقيين وعكس النقيض عبارة عن  
 احد الموضوع محملا وبالعكس ان اخذ نقيض المحمول موضوعا وحتى ذلك التعريف  
 موقوف على ثبات النقيض لكل واحد من الموضوع والمحمول الذين هما من قبيل  
 المفردات وكذا قول المتأخرين من الحكماء المنطقيين بان عكس النقيض عبارة عن  
 جعل نقيض الثاني من القضية الاولى عين الاول ثانيا مع مخالفة الكيف وصحة ذلك  
 ايضا يقتض ثبوت النقيض للمحمول الذي هو المفرد والتحقيق انه ان قسر  
 النقيضا بالمتساويين لانهما لا يكونان لنفسه نقيض اذ لا يتابع بين المتصورات  
 بدون اعتبار النسبة اذ التتابع عبارة عن كون الشئين بحيث ينافي صدق  
 كل واحد منهما بصدق الاخر ولا يتصور ذلك الا فيما اعتبر فيه النسبة فلا يتحقق المفرد  
 وان قسر النقيضا بالمتساويين لانهما كانا له ان المفرد ايضا نقيض ومن ههنا  
 ان ومن اجل انه لا يمكن اعتبار التناقض على وجه يتناول المفردات والقضا باقيل نقيض  
 كل شئ رفعه سواء رفعه كان في نفسه من اعتبار النسبة كما هو ما خود في نقيض المفردات  
 او رفعه من شئ بعد اعتبار النسبة كما هو ما خود في نقيض القضا بالاشهر الاخر  
 بالاعتبار وهو التفسير الاول المخصوص بالتناقض بين القضا بدون التفسير الثاني العام  
 والتناقض بين المفردات واما قول المنطقيين المبني على ثبوت التناقض للمفردات فمحمول  
 على الجواز دون الحقيقة اقول والاو ان يقال ان قسر التناقض باختلاف القسيتين  
 بالاجاب والسلب حيث يقتض لانه صدق كل منهما كذب الاخرى لا يتحقق بين  
 المفردات وان قسر باختلاف الامر بين لا يتحقق على واحد في زمان واحد من جهة واحدة

النقيض

الجزم

فقد استدلوا بان

فقد استدلوا بان  
 في حقه لا يفتقر الى دليل  
 في حقه لا يفتقر الى دليل

ويمكن

ويمكن احدهما سببا للآخر ونحو ذلك ولا يعتبر فيه موضوع قابل لذلك الا  
 فيتحقق بين المفردات ايضا كما يتحقق بين القضا بالاشهر ان المتساويين  
 بالاجاب وان لم يحتمل الصدق والكذب بنسب كالنفسية واللا نفسية ولا فرق  
 كقولنا زيد فرس زيد ليس بفرس وقال ايضا ان من التعادل بالاجاب والسلب  
 ومعنى الاجاب وجود الشئ ومعنى السلب كانه وجوده في نفسه او لا وجوده وانما قلنا  
 ان هذا الذي ذكرناه اولى مما قاله المحقق اذ كلامه مبني على التفرقة بين الثاني والثالث  
 وهو غير ظم فنقول ان اردت ان يظهر لك في بيان معنى التناقض وكيفية وقوعه في  
 المفردات والقضا بالحقيقة فاسمع لما نتكلم عليك من المثال فنقول مقتضا كل  
 من الله الملك المتعال ان النقيضين قد يكونان في المفردات بان يغير مفهوم نفسه  
 بدون اعتبار صدقه على شئ ورفع اليه معنى كلمة الشئ فيحصل مفهوم آخر غاية  
 البعد عنه ويسمى رفع المفهوم في نفسه وليس في شئ منها اعتبار صدقه ولا  
 على شئ اصلا فاذا علا على شئ واحد كان اثبات ذلك المفهوم له خفيلا او اثبات  
 رفعه له عدولا اثباتا فيان ذلك المفهوم همان المصور بان صدقنا بغير انه يجوز قد  
 على ذات واحدة في زمان واحد من جهة واحدة لا يتناقضان كذا بالحوار ارتفاعها  
 عن موضع واحد عند عدمه بل يجب ارتفاعها في قطعا وهذا المفهوم همان القرآن  
 في نفسها مسمى بالنقيضين عند اهل الصناعة فالتناقض في المفردات عند عدم  
 تباعد اخرين تصورين واختلافهما بالاجاب والسلب تباعدا واختلاف لا يتصور  
 ما هو بل مع انه فيما بين المفهومين بلا ملاحظة صدقهما على شئ لا يغير انهما لا يتحققان  
 في شئ واحد ولا يرتفعان اذ النقيض في المفردات لا يتبع ارتفاعهما على شئ واحد

والسلب

لنرى معنى السلب وهو داي معنى كان سواء  
 كان لا وجوده في نفسه او لا وجوده في غيره

الحال



فالممتنع منهما ليس الا ان يتفقوا امر واحد بخصوصه بكليةهما انما كانا نفس الامر  
 في زمان واحد من جهة واحدة واما ارتقاءهما من شئ واحد فهو انما يمنع ان كان الامر  
 وجوديا متحققا واما عند عدمه فلا يمنع ارتفاعهما عنه بهذا كلامه اذا اخذ الرفع  
 بالمعنى السلبى وهو بالتعريفية ليست واما اذا اخذ بالمعنى المصدري ومفاده بان  
 ينسب كاتبع الوجود والعدم متناقضان فللموجود نقيض برفع الرفع المصدري  
 وهو العدم ونقيض آخر لا يمنع الرفع المصدري وهو ليس بوجوده بغيره ليست  
 وجود وليس شئ منها ان الوجود ونقيضه لجزئية موالاتها على زيد الموجود في الخارج  
 مثلا فيرتفع عنه لكن احدهما محمول عليه اشتقاقا البته ولا يجوز ارتفاعهما عنه بهذا  
 الوجه كما يرتفعان في المفهوم فظهر ان التناقض في بعض منها باعتبار الحمل موالاتها  
 وفي بعض الاخر باعتبار حمل الاشتقاق فان كان الاول فالاجتماع والارتفاع المتناقض  
 المستحيلان باعتبار الحمل الموالاتية يمنع بممتنع ان يكون محمولين على موجود واحد في زمان  
 واحد من جهة واحدة حل موالاتها او مسلوبين كذلك فلو كان احدهما محمولا على  
 الاخر بالموالاتية كالمفهوم المعلوم المحمول على نقيضه الذي هو مفهوم المحمول ومفهوم  
 المحمول الكلي المحمول على نقيضه الذي هو مفهوم الجزئي او كان احدهما محمولا موالاتية  
 على شئ واحد ونقيضه محمولا عليه بالاشتقاق كان الوجود محمولا على زيد بالاشتقاق  
 ونقيضه الذي هو الوجود محمول عليه بالموالاتية لا يكون مستحيلا وان كان الثاني  
 ان كان التناقض باعتبار حمل الاشتقاق على نفس الاخر بالموالاتية كالعدم المحمول  
 كذلك على نفس الوجود وعلى افراد لم يكن ممتنعا وكذلك لو ارتفع كل واحد منهما  
 عن شئ موجود وان لا يكون شئ منهما محمولا بالموالاتية كما ان الوجود والعدم

او على ما صدر في  
 الاخر

لاجلان

فان قيل قد يقال ان الوجود والعدم  
 ليسا بمتناقضين فيكون الوجود  
 لا يلزم له العدم فيكون الوجود  
 لا يلزم له العدم فيكون الوجود

لاجلان على زيد الموجود موالاتية لم يكن ممتنعا وقد يكون ان النقيض في القضايا  
 وهما النقيضتان المختلفتان بالاجزاء والسلب حيث يقتضي لذاته صدق كل كذا الاخر  
 وبالعكس فنقيض الكلية الجزئية فالموجبة الكلية والسالبة الجزئية متناقضتان والموجبة  
 الجزئية والسالبة الكلية متناقضتان وليس ذلك التناقض الا باعتبار تحقق النسبة  
 وعدمها بغير مطابق للواقع وعدمها فلا يستحيل ارتفاعها بحسب الحمل مطلقا لا موالاتية  
 ولا اشتقاقا شئ من النقيضين موجودا في الخارج كالامكان والامكان  
 والوجوب واللا وجوب والامتناع واللا امتناع بل نقول ذلك الارتفاع ضروري  
 في القضايا لان النسب من الامور الاعتبارية وكذا لا يستحيل اجتماع النقيضين  
 مطلقا باعتبار العقل والتصور لان العقل ان يتصور بجمع الاشياء وكيف يستحيل  
 مع ان العقل اخبر النقيضين وهو السلب فرفع تصور الاجزاء وكذا لا يستحيل ارتفاعها  
 بذلك لا اعتبارا في جواز ان يتصور شيئا من النقيض كما هو حال الذهن عنها فظهر  
 ان القول بان نقيض كل شئ رفعه لا يكون صحيحا فان نقيض العدم الوجود ونقيض  
 الوجود الالان ونقيض السالبة الكلية الموجبة الجزئية ونقيض السالبة الجزئية  
 الموجبة الكلية ولا خفاء في ان ليس شئ منهما برفع شئ فضلا عن ان يكون رفعهما  
 نقيضا له والعقل بان الخلاق النقيض على امثال تلك الامور من المسامحة المشهورة  
 سخيف وينبع اصطلاحاتهم كذب هذا تحقيق الكلام في التناقض على ما ذهب  
 اليه جمهور المحققين من الحكماء والمفسرين واتفق عليه جميع المتقدمين والمتأخرين  
 والشبان منه ان التناقض كما يتحقق بين القضايا يتمحق بين المفردات وان بين  
 التناقض في المفردات وامكانه كغيرها من الهم ومقصودهم بالذات فالقول بان

الموجبة السالبة وبالعكس ونقيض الموجبة  
 الكلية الجزئية وبالعكس

فان قيل قد يقال ان الوجود والعدم  
 ليسا بمتناقضين فيكون الوجود  
 لا يلزم له العدم فيكون الوجود  
 لا يلزم له العدم فيكون الوجود

فان قيل قد يقال ان الوجود والعدم  
 ليسا بمتناقضين فيكون الوجود  
 لا يلزم له العدم فيكون الوجود  
 لا يلزم له العدم فيكون الوجود



قول المنطقيين محمول على المجاز ليس على ما ينبغي كما لا يخفى على من له ادنى درية بهذا  
 وايضا يلزم منه اي مما زعموا ان التصورات لا تتباين لها ان يكون جميع التصورات  
 على سواء كان ذلك المتصور مطابقا او لا وذلك لان تعريف العلم صادق  
 على جميع التصورات على جميع التقدير المذكور فيجب ان يصدق عليه  
 المعروف وايضا مع ان المعروف الذي هو العلم لا يصدق على بعض التصورات  
 لان المطابقة شرط في العلم وبعض التصورات غير مطابق فلا يصدق العلم  
 عليه كما اذا راينا جرحا من بعيد فحصل منه في ذهننا صورة ان في تلك الصورة  
 ليست بعلم لكونها غير مطابق للمتنصور الذي هو الجرح في اصل هذا الاعراض  
 ان تعريف العلم على راي النزاع المذكور ليس بان يحل عن دخول الاختيار لان  
 الغير المطابق داخل مع انها ليست بعلم واجيب عن هذا النظر بان هذا انما  
 يتم اذا ثبت ان بعض التصورات غير مطابق ولم يثبت بعد والتمثيل المذكور غير  
 مفيد لانا نقول تلك الصورة الحاصلة في الذهن عند رؤية الجرح من بعيد صورة ان  
 وتصور له ومطابق اياه والخطا بان هذه الصورة كذلك الجرح المرئي هذا الذي  
 ذكرناه من ان الصورة مطابق لذي الصورة والحكم بان بعض التصورات غير مطابق  
 للواقع والخطا في الحكم هو المستبعد فيما بين الجمهور اقول هذه المناظرة تدعى  
 تمهيد مقدمة من ان المطابقة التي هي في العلم جاز ان يكون مع الماخوذ والمكتا  
 فلو اعتبر مع ذى الصورة لم يتصف الصورة بعدم المطابقة لان صورة كل  
 شئ مطابق له ولو اعتبر مع الواقع لم يتصور ايضا لعدم المطابقة اذ ليس  
 للتصور واقع فمع يتصور اتصافها بالمطابقة اياه او بعدم المطابقة كالشئ

في الحكم

في قوله لا يتصور اتصافها بالمطابقة اياه او بعدم المطابقة كالشئ

ولو اعتبر

ولو اعتبر مع الماخوذ والمكتا فلا شك جواز اتصافها بالمطابقة وعدمها فان  
 الماخوذ من شئ قد يكون مطابقا كما اذا تصورنا الانسان بالناطق او الضاحك مثلا  
 وقد لا يكون مطابقا كما اذا تصورنا رابعا شئ من بعيد فتصورنا بالضا حكة مثلا  
 ولم يكن هذا شئ في نفس الامر فالصورة الحاصلة في الذهن اذ في الالة الماخوذة من  
 لا يكون مطابقا ومع مطابقة الصورة الذهنية لذي الصورة كذا الصورة بحيث  
 لو وجد في الخارج يكون عين ذى الصورة ولو وجد في الصورة في الذهن لكان  
 عين تلك الصورة كائين في موضع فن قال المطابقة في بعض الصورة وعدمها  
 في البعض فالظاهر انه اعتبرهما مع الماخوذ والمكتا ومن ثمة فتنظر الى اعتبارهما  
 مع ذى الصورة او مع الواقع فعلم ان المطابقة مع الاعتبارين الاولين متممة  
 كان العلم بالشئ بالوجه عين العلم بوجه الشئ او معاير وان المطابقة مع الاعتبار الثاني  
 متصور ممكن في نفس الامر سواء وجد الفرق بين العلمين المذكورين او لم يوجد فعمل  
 هذا بغير النزاع لفظيا كما لا يخفى نعم في ههنا شئ وهو اعتبار مطابقة الصورة  
 مع ما يكون تلك الصورة التاملا فلو كانت وسبب التعرف قال فهل يجب المطابقة فيها  
 ان بين العلم وذلك الامر المعلوم بذلك العلم او لا يجب فتقول اختلف العلماء فيه  
 وهذا الاختلاف مبني على الاختلاف في معاير العلمين المذكورين ووجدتها من  
 قال بالمعاير قال بالنهاية الى جواز اتصافها بالمطابقة وعدمها ومن قال بالوحدة  
 والائحاد لم يجد اتصافها بعدم المطابقة فالمطابقة واجب عنده واما ان كان مذهبين  
 اثنى واول ففيه خلاف فذهب البعض ومنه صدر العلم العلامة الشريفة الى الحقيقة  
 بالوحدة وبعضهم الى الحقيقة القول بالغاير ومنه الراوندى وتبعهم الخشبي حيث قال بوجه

اثنىها او

العلامة الشريفة

القول



عليه ان على قول من قال ان الصورة لا يكون الا مطابقا ان هذا ما يتبع اذا كان العلم بالوجه  
متحد مع العلم بالشئ من ذلك الوجه وليس الامر كذلك فاننا نعلم انه فرق بين العلم بالوجه  
والعلم بالشئ من ذلك الوجه فان الانسان لا يوجه الفهم شيئا فاما حاصل في الذهن وان كان  
صورة الفضاك لكن المعلوم بسببها والعلامة بوارسها ليس المعلوم الانسان وانما هو  
الفضاك فليس بمعلوم وتلك الصورة مطابقة لتلك المعلوم الذي هو الانسان واذا علم  
بوجه الشئ مثلا فاحصل منه في الذهن هو صورة انما هو وهي بالانسان غير مطابق  
له واما اذا علم الشئ بذاته كما هو صورة منه مطابق ولكل من الفريقين حجج ودلائل لكن  
اخر فمنا من ذكرنا فمنا في الاطباء في الكلام والنظير المحلى بغير المرام فنقول المستصحب  
المعلوم في المثال المذكورة النظر انما هو السج دون الانسان كازمه الجيب والصورة  
ان صورة الانسان الحاصل في الذهن عند رؤية ذلك الشئ انما هي صورة ان الشئ فلا يكون  
الصورة مطابقا للمقتدر المعلوم فتتحقق الصورة الغير المطابق فذلك يستفاد تعريف  
العلم طرذا قد برهانه دقيق وباننا مل حقيقة ثم اقول لنا حقيقة في هذا المقام فان  
اشبهت الاطلاع على غاية المرام كما نلتو عليك من الكلام فنقول ان الشئ وجوده  
وجوده في الخارج وله فيه اثر وحكم يتيق به هناك ووجوده في القوة المدركة انما هو في الذهن  
وله اثر وحكم يتيق به هناك كما يكتب فانه في الخارج شئ يصدر عنه الكتابة في الذهن  
ثلاث صور صورة الشئ وصورة صدور الكتابة وهي كيفية قايمة بالذهن في حاله في  
الخارج الذهن صدور الكتابة عنه وحاله في الذهن كونه كيفية قايمة بالقوة العاقلة  
ثم المعلوم من الكاتب الصورة الذهنية للامر الخارج كما حقق في موضعه قال الشيخ  
الرئيسي في كتابه ان الشئ ذاته علم على شئ صورة ذهنية معلوم بغير امر خارجي

الملاحظة في

الحاصل هو

فاسمعوه

معلوم

معلوم وهو ثبت وحقيقة معلوم وهو مستلزم لكونها معلومة لاعلى ما هي عليه في الذهن بل على  
شئ عليه في الخارج والذهن فاننا نعلم الكاتب بانه يصدر عنه الكتابة لان حيث ان كيفية  
والعلم ايضا ليس لتلك الصورة فالعلم والمعلوم متحدان بالذات والتغاير انما هو  
اعتباري فلم يقتض لنا الانسان بوجه الكاتب فاحصل في الذهن ليس الا صورة  
الكاتب والمعلوم منه ايضا ليس الا هذه الصورة من حيث انه يصدر عنه الكتابة  
فالمعلوم في هذا الاعتبار ايضا انما هو متحد مع العلم فاذا علم الشئ بالوجه او علم  
وجه الشئ فاحصل في الذهن الا صورة الوجه وقد علمت ان المعلوم ان  
انما هو نفس تلك الصورة فلا يقتض عدم المطابقة للمعلوم لوجوب الاتحاد  
الذاتي ثم نقول وهذا الوجه المعلوم قد يكون مطابقا للامر الخارج الذي  
حصلنا ذلك الوجه وجهه بحيث اذا وجد في الخارج كان عينه فاذا حكمنا عليه  
حكمنا بانه حال كونه في الخارج فلا محالة يتقيد ذلك الحكم الى الامر الخارج وقد  
لا يكون مطابقا له فلم يتقيد الحكم اليه مثلا اذا ادرك زيد بصورة انسان  
مكتف بمقدار وشكل واخفاة وعوارض اخرى يتحقق بازيد كل ذلك  
بوجوده في تلك الصورة المدركة اذا وجدت في الخارج عين زيد فتقيد  
الحكم الخارجى منها اليه من غير ان يكون لنا شعور بالامر الخارجى لكن اذا افترضنا  
حالة في مضمون الصورة والامر الخارجى وليس كذلك ومن ثم ذهب الحكماء  
الى ان الالفاظ موصوفة بانها الصورة الذهنية لا الامور الخارجية وقال  
بعض المحققين ليس لاحد علم بما هو غير ذاته وصفاته واما اذا ادرك زيد بصورة  
فرد فمفوضته لم ترد احكام الخارجية اليه فان قلت لما لم يكن الامر الخارجى

بالذات

صورة او لو كان شئ اخر



معلوماً فمن أين علم ان الصورة الذهنية معلومة على ما هو عليه في خارج الزهن  
 قلت نعم ذلك بان بديهية العقل حكمة بان بديهية العقل حكمة بان هذا الشخص يتكلم  
 ويشرب ويأكل ويكتب الى غير ذلك وقد حقق في موضع ان المعلوم والمحكم عليه  
 بالذات انما هو الصورة الذهنية كما ترون من البين ان الصورة الذهنية لا يحد  
 عنها تلك الافعال في الزهن فلا محالة يصدر عنها تلك الافعال في خارج الزهن  
 والا لم يكن تلك الاحكام الضرورية صادقة وبزعم من ذلك ان يكون لتلك خارج الصورة  
 الذهن مطابق بحيث اذا وجد في الخارج كان عينه وبالعكس ينبغي ان يكون في  
 خارج الزهن امر يكون تلك الصورة صورته بحسب نفس الامر بحيث اذا وجد ذلك  
 الامر في خارج الزهن يكون عين تلك الصورة هكذا تحقق الحال ولا تصح الا ما قيل  
 ويقال **الاول** فانه لذاته ان ذاته كاف في حصول علمه بجميع الماهيات والاشياء  
 فان ذاته عند مشيئة الصفا علمه موجبة لها وجودها بطريق الایجاب كما مر به صواب  
 انما صدرت شره وسمى فيها لازمة لذاته كما غير متفكر عنه وكذلك ذاته كاف في  
 تعلقه ان في تعلقه علمه بالمعلوم فان تعلقه علمه بها ايضا من ذاته ومما توجب ويلزمها  
 لان سبب مغاير لذاته تع جازا لا تفكاك عنها وانما قلنا ان ذاته كاف في حصول  
 العلم وتعلقه بالمعلوم بلا حاجة الى اشئ من الاسباب والآلات التي تحتاج اليها المخلوقات لانه  
 لا يتصف علمه بشئ من الصفات التي يتصف بها علم المخلوقات كالنظرية والحسية والحسية  
 والتجربة وغير ذلك لم يكن انكشف الاشياء له سبب قوة والذات فلا يحتاج الى امر بعض  
 اي ذلك الامر الى العلم بالاشياء وينبغي ان تعلقه اي العلم بها ان بالاشياء وبشيء زائد بانها  
 لذلك حيث الصفا **الاول** فلما هذا على عادة المشايخ في الاختصار على المقاصد حاصلة

مفتحة

ان فاعله

اي حاصل الجواب عن الاعتراض المذكور اقول حاصل الاعتراض انه ان اراد بالسبب المتدبر  
 انما هو ليس بشئ من المذكور الثلاثة وان اراد به السبب الظاهر في فعل العقل وليس في  
 الصادق والحسن في الاسباب العلم بهذا المعنى وان كان المراد به السبب المنفصل في الحكمة فلا يخفى  
 في الثلاثة ومحمول الجواب امر ان احدهما الاختيار والشيء الاخر من التردد قوله فلا يخفى في  
 الثلاثة فلما ممنوع وانما يتيم ذلك لعدم تدخل الاشياء المذكورة في المنطق في الاقسام المذكورة  
 وليس الامر كذلك لان بيان وجه الحكم وهو مودى قوله ولما لم يثبت عندهم الحكم  
 المحسوس الباطنة وحاصلة ان الامور التي ذكرتها مادة المنطق انما هي ما خلف في النفس  
 الاخر الذي هو العقل **هو الاول** من تدقيقات الفلاسفة فيما لا يتفق اليه فان ما يتبع  
 او قائلهم فيما لا يقبلهم فذلك فانهم ما يفتهم من الاعتقاد في الشرعية كما قال امير المؤمنين  
 ووصي خاتم النبيين عليه وعلى آله وصحبه اجمعين صلوة الرحمن المعين من طلبه طالا  
 بعينه فانه ما يقبله لا يخفى على الخلف المتبع لعلم الفلاسفة ان سببهم في تحصيل الكمالات  
 واجتهادهم في استخراج النظريات اتم واكثر لكن الفضل بيد الله يؤتيه من يشاء والعلم  
 الحكيم **والثاني** لما وجدوا بعض الادراكات يتبع الحس لظهوره ان ظهوره محال وعلا ما  
 وانما قائلهم بذلك لان الشئ في القوة الحسية يتبعها وانما الظاهر المعلوم بالمشاهدة  
 هو علاماتها وما لها ويجوز ان يكون المراد بالظهور عدم الكمالات في الوجود فلا يحتاج الى  
 التفسير المذكور وهو مودى فان الحكماس كما يكون اسبابا لا ادراك ذوق العقل كذلك يكون اسبابا  
 لغير ذوق العقل من الكمالات البعيدة فيكون اعم بحسب التحقيق فذلك سيجب ان يقدح احداً  
 العلم بالاشياء على حده فقولنا لا شك فيها اشارة الى التيقن الاول ان ظهوره وقوله  
 سواء كانت من ذوق العقل من غير اشارة الى التيقن الاخر ان مودى **هو الاول**

لا وراكن



فلا يتم دلائلها اقول من الحواس الباطنة المشتركة وهو القوة التي ترسم  
 فيها صور الجزئيات المحسوسة بالحواس الظاهرة التي كالحواس لها وحملها مقدم البطن  
 الاول من الدماغ ومن اقوى ادلة وجوده لولا ان قوة مدركة للمحسوسات كلها لما  
 امكننا الحكم ببعض المحسوسات على بعضها ايجابا ولا سلبا فان الحكم بالنسبة يجب ان يلاحظ  
 الطرفين وليس من القوة الظاهرة كذلك وليس الحكم هو العقل ايضا لانه لا يدرك  
 الماديات فلا بد من قوة باطنة وهو الحس المشترك ومنها الخيال وهو قوة تحفظ  
 الصورة المحسوسة في الحس المشترك وحملها مؤخر البطن الاول من الدماغ ومن ادلة  
 وجوده هو ان قوة القبول غير قوة الحفظ لان الواحد لا يدر عنه الا الواحد فذكر  
 الصور القابلة لها الذي هو الحس المشترك فزها فظها الذي هو الخيال ومنها القوة التي  
 وهي التي تدرك المعاني الجزئية المنسلقة بالصدرة المحسوسة كالعداوة والمحبة الجزئيتين  
 وحملها مؤخر البطن الاوسط من الدماغ ومن ادلة وجوده ان هذه المعاني لا بد من قوة  
 مدركة انما طقة والحواس الظاهرة والحس المشترك وبنها القوة الحافظة للمعاني التي  
 تدركها القوة الوهمية ونسبها الى الوهمية نسبة الخيال الى الحس المشترك فاستند  
 في اثباتها بذكرها وحملها البطن الاخر من الدماغ ومنها الخيلة وهي القوة التي تنفرد  
 في الصدرة المحسوسة والمعاني الجزئية بالتركيب والتفصيل وحملها مقدم البطن الاوسط من  
 الدماغ ومن ادلة وجوده هو ان هذا المنفرد بمرئيات الحواس والقوى والعقل  
 فهو لقوة اخرى تسمى بالمتخيلة والمفكرة فعلم ما تعلمنا من دلائلها ان اثبات هذه القوة  
 وتعدد ما بعد بنائها على نفي النادر المختار الموجب بجميع الاشياء ابتداء بحدوثه وادائه  
 مبينة على ان النفس الناطقة لا تدرك الجزئيات اما دونه بالذات على ان الواحد لا يكون بعد

وانه

الشيء

محله

لاثنين

لاثنين والكل باطل في طريقة اهل الاسلام والاول تتلاقيان في الدماغ ثم تنفرد  
 فيه ان قوله تتلاقيان ثم تنفردان اشارة فنية الى انها من العصبين لا ناطقتان  
 على وجه يحدث منه هيئة العصب وذلك لان العصب انما يحدث اذا تقاطعا  
 الخيطان ويذهب كل واحد منهما الى جانب الاخر فالخروج من جانب اليمين يقطع  
 ويذهب الى الجانب الايسر والخروج من الجانب الايسر يقطع الاول ويذهب الى  
 الجانب الايمن هكذا اما اذا انقطع الخيطان بعد تلاقيهما هكذا فلا يحدث  
 هيئة العصب بل ينفصل عصب اليمين باليسر ثم ينفصل اليمين الى العين اليمنى  
 واليسر الى العين اليسرى كاشدته في المثال يرد عليه ان الانعطاف يتصدر به  
 احدهما ان يحدث في داخل الخط في كل الانعطاف زاوية هكذا في شرا وانما ان  
 لا يحدث فيه زاوية هكذا في دولا ففان في ان قيمتها على التقدير الاول يوجب  
 حدوث هيئة العصب على انما نقول ان ما ذكره الحس مخالف لما ذكره ان شرح  
 العلاقة في شرح المقاصد حيث قال وقد تقدم في علم التشرع انه ينسب الدماغ  
 ازواج سبعة من العصب فالزوج الاول مبدا ومن غدر البطنين المتدبين  
 من الدماغ عند جوار الزاوية بين الشبهتين حكمتي التذلل وهو صغير مخوف  
 بنيان من الثابت منها بارا وتساوي الثابت منها بينما ثم يلتقيان على تقاطع عصبين  
 ثم تنفرد الثابت بينما الى الحدقة اليمنى والثابت يسارا الى الحدقة اليسرى انتهى كلامه  
 واعلم من ذلك ان هيئة العصب يحدث بتحد التلاق والتقاطع ولا يحتاج  
 الى التخي والتدل جانب اخر فلا يكون في قوله تتلاقيان اشارة الى التقاطع ليس الا  
 على هيئة العصب والاول الحركات لا يخال الحركات من الاعراض النسبية

في الدماغ

صين

X

X



فلا يكون موجودا كما تصور عليه راي المحققين من المتكلمين ولو سلم فهو انما يكون  
من الموجودات الذهنية فكيف يمكن ان يدرك بالحس ما ليس بوجوده في الخارج  
لانا نقول وان كانت الحركة من الاعراض النسبية لكن المتكلمين لم ينكروا وجود  
جميع الاعراض النسبية بل ادعوا وجود الاكوان من النسبية حتى قالوا بوجود  
ان الحاصل في الخير ضروري بشهادة الحس وكذا انواع الارضيات والحركة والسكون و  
الاجتماع والافراق ويلزمهما النسبة لكن للثباني موجوديتهما فهي من الموجودات التي رتبة  
بالاتفاق من المتكلمين والحكماء وتلزم النسبة لها لا ثباني ادراكها بالحواس وما  
يقال في الجواب عن ذلك الاخر من غير الحركة من الحسوس ليس لاجل انها مدركة  
بالحس اذ لا تحس الحركة اصلا بل لاجل ان الحس واسطة في ادراكها اياها فان الحس اذا  
شاهد الجسم مكانين في الآتين المتتاليين ادرك العقل منه الكونيتين في آئين في مكانين  
وهو الحركة فتكون الحس واسطة في ادراكها اياها فلا جلي ذلك عدو ما من الحسوس فان  
قبل قطع هذا يجب ان بعد ما من الحسوس ايضا فان كانا شيئا هذين مكانين في آئين  
متتاليين كذلك يدرك الجسم بالحس في آئين في مكانين قلنا والحس لا يدركه  
في مكان فضلا عن ان يدركه في آئين في مكانين فلا يدرك الحركة بواسطة الحس  
الحس فلا يعبر عنها الى الحس عدو ما من الحسوس كما بعد ما من الجسم اير عليه انا  
ندرك عندنا فاض البعد حركة الجسم بالحس وذلك امر ظاهري لا ينبغي ان يمنع وينكر  
بل كثر ما ندرك الحركة بمعدونة السمع من غير ان نشاهد المتحرك او نلمسه فاستماع صوت  
ناشئ من المتحرك قربا وبعدا عين على ادراك حركته هذا فنقول هذا الوجه ليس بشئ لان  
كلامه جريح في ان الحس هناك هو الجسم اما نفس الحركة فلا تتعلق به الا حواس لكن

العقل

الابصار

ادراكه

ادراكه احاسا مشروطا بالحس الجسم آئين في مكانين فيكون ذلك الادراك من قبل ادراك  
الشيء بواسطة احاس الاخر ومثله ان مثل ذلك المدرك المشروط ادراكه بالاحاس  
الاخر لا ينبغي ان يقدح في حسه والا يلزم ان يكون العلم من الاعتبارات العقلية ومن  
المعدونات العقلية ويسمى به لكونه مدركا عندنا هذه الاعراض لتأدية الاحاس  
بشكل الاعراض ادراكه عام ولم يجوز به ذو بصيرة ولم يقبل به **هذا الاول** لا يدرك  
بما يدرك بالحاسة الاخرى وفيه اثر ان كلام المحقق مشتمل على ما يفيد الحكم  
واختصاص كل بمقتضى وهو تقديم ما حقه التاخير في تقديم قوله بكل فائدة على منطقت  
التي قوله توقف فان ذلك التقديم لم يكن لافادة الاختصاص لكان موجبا للخلل  
في نظم الكلام كما يقتضيه علم البلاغة **هذا الاول** فان الخبر كلام اى مركب تام فلا ينقص  
بمثل ريبنا فاضل كان المتيقن ان للكلام معنى شمل التركيب الوصفى ويكون النسبة  
التركيب الوصفى خارجة تطابقه او لا تطابقه فلذلك فسر الكلام بالمركب التام حتى  
لا ينتقص بمثل ريبنا فاضل فانه كلام وليس بخبر اقول لو لم يكن ان بعض الظن ان  
**هذا الاول** بمعنى الاخبار عن الشيء على ما يحوي به الاخبار عن الشيء على وجه ذلك الشيء  
مطلب بغير الوجه في نفس الامر وبيان ذلك ان الكلام دل على وقوع النسبة بين الامرين  
اما بالثبوت بان هذا ذاك او بالنفي بان هذا ليس ذاك ومع قطع النظر عما في الذهن من  
النسبة لا بد ان يكون بينهما في نفس الامر نسبة ثبوتية او سلبية اذ مع قطع النظر عن فرض  
واعتبار المعقولا ان يكون هذا ذاك او ليس بذلك فلو كان الواقع في نفس الامر كقولنا  
الكلمة لا شيء مثلا فاجرت عن ذلك السلب وكان ذلك الاخبار اخبارا عن الشيء على سلب بان  
وجه يكون ذلك الشيء مطلب بذلك الوجه في نفس الامر فيكون صدقا واما اذا كان الواقع

الذي هو  
بعد محسوس

الظاهر

هو الثاني

سلب بان



في نفس الامر ثبوت الكتابة وقد اجترت عن السلب او بالعكس كان ذلك الاخبار  
 اخبارا عن الشئ على وجه لا يكون ذلك الشئ ملتبسا بذلك الوجه في نفس الامر فيكون كذا  
 وامر او بالشيء في قول الشارح والاخبار عن الشئ اما نسبة الحكمة التي هو مورد  
 الالجاب والسلب وهذا لا وقع للمنفعة لان الاخبار بالحقيقة عن وقوع النسبة او لا  
 وقد عاين في كل ما في قول على ما هو به عبارة عن الالابات او الشئ فيؤدي العبارة بغير سكون  
 الاخبار عن النسبة على وجه يكون تلك النسبة متلبسة بذلك الوجه يعني ان كانت النسبة  
 في نفس الامر ثبوتية فاجترت عن ثبوتها وان كانت سلبية فاجترت عن سلبها وانما ان  
 يكون المراد بالشيء الموضوع والمحكوم عليه وهذا لا وقع للفظ والعبارة فان  
 الجبر عنه حسب الاصطلاح والمتعارف هو الموضوع ويقال اجترت عن زيد كذا  
 عبارة عن ثبوت المحذور والتفاهة فمضمون العبارة في هكذا الاخبار عن زيد على وجه  
 يكون ملتبسا بذلك الوجه في نفس الامر يعني ان كانت حالة في نفس الامر ثبوتية الكتابة  
 فاجترت عنه وان كانت سلب الكتابة فاجترت عنه بالسلب وان رجع اخبار  
 ههنا الوجه الاول في شرح المتعارف واليه اشار بقوله ههنا ان الاعلام للنسبة  
 لا يتصور توافيقهم على الكذب فيه اشارة الى ان حكم العقل بمضمون العقابا  
 حكما مطابقا لا يحتمل النقيض ليس الامر جهة المخبرين وان منتهى عدم التجوز الى عدم  
 تجوز العقل بنقيض ذلك المخبر ليس الاكثر لانه فلا نقض على تعريف المتعارف كقولهم الى الجدة  
 العقل كذبهم لكن لا يكون منتهى عدم التجوز كثرتهم بل يكون ذلك بسبب قرينة خارجية  
 معصومة ما اخره القدم منقحة الى اخبارهم فان امثال ذلك الجبر كالا يكون واخلاء المتعارف  
 كذلك لا بد من تعريفها لان منطوقه يخرج ان منتهى حكم العقل يجب ان يكون مجرد كثر

في الاخبار لا يجوز ان يكون خبرا او جبر

المخبرين من غير انضمام قرينة خارجية **هو الاول** ومصدره اي ما قصد ان ما يقصد  
 الجبر المتعارف ويدل على بلوغه ان ذلك الجبر حد المتعارف فنقول ان القائلون الذي يعلم به  
 ان الجبر الواهي البياض السنة الناس متواتر اما ان يكون عددا معينا او تحقق العلم بنفسه  
 ذلك الجبر من غير شبهة لا سبيل الى الاول يعني لا يجوز ان يكون القائلون المذكور عددا معينا  
 وذلك لانه يكون ان لا يحتمل العلم من العدد الذي عتق وان يحصل من اقل العدد المعين فذلك  
 لا يتوافق في كون الجبر متواترا عددا معينا مثل خمسة كاذب بعض او اثني عشر كما  
 انه يهمل اخرون او عشرة كاذب اليه بعض او اذ كان عددهم اربعين على ما نقل عن  
 الطائفة او كان عددهم سبعين على ما قيل فالرد على بلوغ حد المتواتر ليس عددا  
 معينا بل صابغة وقائنه الذي يعلم به ان الجبر المذكور صار متواترا ليس لا وقوع العلم  
 بمضمون ذلك الجبر من شبهة بل يعني انه لا يجوز العقل بنقيض ذلك الجبر فان حصل بمضمون  
 ذلك الجبر علم كذا لم فهو متواتر والا فلا قبل العلم بمضمون الجبر في المأثرة المذكورة لا يستلزم  
 الا ان التواتر فيكون العلم بمضمونه موقفا على التواتر فلا ثبت التواتر لكان موقفا  
 على العلم الموقوف عليه فيلزم من ذلك ان من اثبات التواتر به توقف على ما يتوقف عليه  
 وما ذلك الا دور قام على استحياله البرهان فانبات التواتر به ايضا كالدور اللانها منه  
 واجيب عن هذا الاعتراض بانه اذا كانت ذات الامر سببا لذات امر اخر يكون العلم بذلك  
 الامر الاخر المسمى بالعلم الذي هو السبب فان العلم بالمحلل يوجب العلم بالعلل ولا  
 يلزم منه منتهى اصلا فنقول في مادة النزاع ان نفس التواتر لنفس العلم بمضمون الجبر علما  
 لا يحتمل النقيض وقد عرفت ان العلم بالسبب يوجب العلم بالنتيجة فيكون العلم بالسبب  
 الذي هو العلم بمضمون الجبر بلا شبهة سببا للعلم بالتواتر يوجب العلم بالسبب فيكون

بالامر



فقد اثبت العلم بالتواتر تعلم مضمون الخبر لم يلزم توقف الشيء على نفسه لان جهة التوقف  
 متغيرة فان التواتر من حيث الذات يتوقف عليه العلم بمضمون الخبر من حيث هو متوقف  
 على العلم بعلم مضمون الخبر فلا دور هكذا حال كل معلول لظاهر مع العلة الحقة فان العلم  
 بالعلة الحقة لا يستفاد الا من العلم بالمعلول الظاهر وكيف فانهم قسموا البرهان على اثني  
 ولحق وقالوا ان الثاني هو الاستدلال بالسبب على السبب كالاستدلال بوجود النار  
 بوجود الدخان والنار سبب الدخان والبرهان الثاني هو الاستدلال بالسبب على  
 المسبب كالاستدلال على وجود الدخان بوجود النار وهكذا حال مثل الصانع  
 مع العالم فانه لما كان خلق الوجود ولم يكن ايضا له سبب يستفاد معرفته من ذلك  
 السبب لا يستفاد الا من العلم الذي هو مضمونه وهو سبب له فان قلت العلم  
 بالعلم انما يستفاد من العلم بالمعلول اذا لم يكن المعلول اعم وجودا وتحققا بالنسبة الى  
 العلة بان يكون له سبب ورا ذلك اما اذا امكن تحققه بدون ذلك السبب الخاص فلا يكون  
 معرفة موجبا لمعرفة ذلك السبب الخاص واعادة المحذور عنها كذا ذلك فان العلم من غير جهة  
 كما يحصل من التواتر كذا ذلك يحصل من نظر العقل ومن الحدس كما مر فلا يكون محصيا  
 به فلا يدل على العلة الخاصة التي هي التواتر قلت نعم ان العلم بالمعلول الاعم لا يثبت  
 العلم بالعلم الخاصة على اطلاقهم لكن اذا علم انتفاء سائر اسبابه كان مادة النزاع فهو  
 يفيده القطع والتصديق فصح ان عدم الدلالة ان عدم دلالة الاعم على الاخص عندنا  
 لم يعلم انتفاء سائر العلل لا مطلقا فقامت فيه نظير ذلك ان المادة المذكورة من قبيل عالم  
 يعلم انتفاء سائر العلل فانه يعلم بالوجدان ان العلم الى اصل من الخبر المذكور لا يكون من جهة  
 نظر العقل ولا من جهة الحدس ولا من غير التواتر فحينئذ في التواتر هو الاول واما خبر النفا

فالعالم به

وقع في كتاب التلويح بدل لفظ النفا من لفظ اليهود حيث قال واما خبر اليهود فيقول  
 عيسى م قد سمعتم بعض منكم ان لفظ التلويح ان الخبر يقتضي عيسى م هو خبر اليهود فقط  
 لا خبر النصارى فانهم لا يقولون بقتله فزعم ذلك كسدهم ان لفظ الخبر في قول الشارح  
 واما خبر النصارى بجميع الاخبار وافادته انما يكون الى المفعول فتوداه هكذا واما اخبار  
 اليهود والنصارى في لفظ لفظ اليهود في قوله واليهود يتابعون موسى م  
 على لفظ النصارى يعني من جهة الحش لان فتوداه ح يبيد هكذا واما اخبار اليهود في  
 يتابعون موسى م وذلك لا يكون مراد ابل الدافع خلاف ذلك فافهم  
 الى محل تغذي ان تغذي بلفظ الخبر فتوداه اليهود ليكون في تغذي وخبر اليهود فيكون  
 معطوفا على اخبار النصارى حتى يصح معنى فان الحش م لكن ذلك التوهم فاسد  
 لانه لا يحتاج الى حمل لفظ الخبر على معنى الاخبار لان الخبر يقتضي عيسى م لا يكون محصيا  
 خبر اليهود بل بعض النصارى موافق ح مع اليهود في ذلك الخبر وانتفاء خبر اليهود مع بعض  
 النصارى في اعتقاد العقل كما اشر اليه في الكشف فلا حاجة الى التذير والتعني  
 فتواتره متفجع بل لم يبلغ اصل الخبر بقتله فتواتره اذ قد ثبت بالنقل الصحيح ان عدد  
 الخبرين يتكامل ولا يجوز سبعة فتواتر ان لب انه لا يوجد العلم باخبار السبعة على ان اجاب  
 به انما هو من جهة خبره عن من قائل وجب من شكك وما قبله وما قبله ولكن شبهة  
 لهم واما قول موسى م في نفي نسخ دينه تمسكوا بالسنة ما وامت السورات والارضون  
 فتواتره متفجع ولو كان كذلك ان متواتر لما ظهرت المعجزة على عيسى م ومحمد م وما  
 اظهره في زمانها احتياجا عليها ولو اظهره لاشتهر لتوافر الدواعي على ان كثير ما يغير  
 بالتأنيد والدرام عن طول الزمان وايضا ان اليهود قد جرت لهم الدواعي في زمانهم

فان قيل العلم بالعلم من غير جهة التواتر كذا ذلك يحصل من نظر العقل ومن الحدس كما مر فلا يكون محصيا به فلا يدل على العلة الخاصة التي هي التواتر قلت نعم ان العلم بالمعلول الاعم لا يثبت العلم بالعلم الخاصة على اطلاقهم لكن اذا علم انتفاء سائر اسبابه كان مادة النزاع فهو يفيده القطع والتصديق فصح ان عدم الدلالة ان عدم دلالة الاعم على الاخص عندنا لم يعلم انتفاء سائر العلل لا مطلقا فقامت فيه نظير ذلك ان المادة المذكورة من قبيل عالم يعلم انتفاء سائر العلل فانه يعلم بالوجدان ان العلم الى اصل من الخبر المذكور لا يكون من جهة نظر العقل ولا من جهة الحدس ولا من غير التواتر فحينئذ في التواتر هو الاول واما خبر النفا



فمن لا يحصل التواتر بينهم وعرفهم ان اليهود قد انقطع عنها كل زمان كانت نصر  
فانه قتلهم واقامهم الامم منذ منجم وباجله اخلاف العلم بالمشبهة عن الجرد ليل على العلم  
ان عدم كونه الجرم قد اثبت من ان مصداقه وقدر العلم بلا شبهة هذا القول وبما يكون  
مع اجتماع فيه ان لفظ ربما المستعمل للتبديل او التكميل اشارة الى عدم صدق الـ  
الكلمة وهي قولنا لا شيء من الحكم اثبت لكل افراد الموضوع فرادى بنات المجموع  
الافراد من حيث هو مجموع وتوضيح الكلام ان يقال ان الكيفية للمعرض صدق الكيفية  
الكيفية الى كل ما ثبت لكل فرد فيثبت للمجموع من حيث هو مجموع حتى يستلزم طبيعة  
المجموع من حيث هو مجموع وليست بصداقة او حكم الكل المجموع قد يغاير حكم كل  
الافراد فانه اذا ثبت لكل فرد من افراد الان في مثله حكم كاشباع الرغيف اياه  
تصدق الكيفية الكلية ان كل ان يشبع هذا الرغيف ولا يلزم منه صدق كل المجموع  
ان مجموع الان لا يشبع هذا الرغيف واذا لم يصدق الكيفية الكلية صدق رفع الابواب  
الكل الذي هو مفرد قولنا ليس كل ما ثبت لكل فرد فيثبت للمجموع من حيث هو مجموع  
وهو ان رفع الابواب الكل وان لم يستلزم السلب الكل لكنه يستلزم السلب الجزئي وكفى  
به شهيدا وسندا في منع دليل الخصم فلا يجازي الى دعوى ان السالبة الكلية فانما لا  
ندعي ذلك السلب الا في احواله المحصورة فكيف تحقق السالبة الجزئية ان قد لنا  
ليس كل حكم ثابت لكل افراد الموضوع فرادى بنات المجموع الافراد من حيث هو  
مجموع لغير ما ادعينا من ان اجتماع الاسباب يقتضي قوة الحسب مع عدم اقتضاء شيء  
من تلك الاسباب لها وذلك لان وقوع الضعف في محل واحد لا يوجب قوع الضعف  
في المجموع من حيث هو مجموع فالما يثبت الخصم كوجبة الكلية بغير ذلك كل حكم ثابت لكل

لكل فرد فيثبت نسبه

صدق م

فيكون بدو

افراد

فرد

افراد الموضوع ثابت لمجموع الافراد من حيث هو مجموع لم يتم ما ادعاه وثبت  
سالبة الجزئية المذكورة ان قولنا كل ما ثبت لكل فرد فرد فيثبت للمجموع من حيث هو  
مجموع كاف لما جاء الجواب عن استدلال الخصم لان السالبة الجزئية تقتضي للمجموعة  
الكيفية فصدقها يستلزم كذب الكلية والتحقيق ان اجتماع الاسباب يقتضي قوة  
الحسب والخبر سبب للاعتقاد في اجتماع الاخبار يقتضي قوة الاعتقاد واما ما  
ان كل واحد من الاخبار يحمل الكذب فالكل من حيث هو مجموع ايضا يحمل الكذب  
والا لم يكن خبر الان احتمال الكذب ما قد ذكره تعريفه فنقول ذلك مع الكذب ونحوه  
العقل وهو ان وهم الكذب بل الكذب بنفسه ايضا لا يدخل في مفهوم الخبر فلا يدخل  
لمفهوم الخبرية ولذا قيل ان جميع الاخبار من حيث اللفظ لا يدل على الصدق واما  
الكذب فليس مدلول الخبر بل هو يقتضي مدلوله وهو ان مدلول الخبر ليس الا الصدق  
وقولهم ان الكذب احتمال عقل والخبر تحمله لا يدعون به ان الكذب مدلول لفظ الخبر  
كالصدق بل المراد تحتمل من حيث هو ان لا يمنع عقله ان لا يكون مدلول اللفظ  
ثابتا بدعيه ان الصدق عبارة عن مطابقة الحكم لما في نفس الامر ومدلول الحكم بان  
النسبة مطابقة لما في نفس الامر وانا نعلم بالضرورة ان الحكم بان الانسان كاتب ان بان  
ان الانسان نسبه الكناية واقع مطابق لما في نفس الامر فلا يكون ذلك الحكم مطابقا لما في نفس  
الامر ولا خاضا ايضا ان اللفظ الموضوع للناسي انما هو قولنا هذا الحكم صادق مطابق  
لما في نفس الامر وما يجزوه خذوه والموضوع الاول انما هو قولنا الان كاتب ان  
هذان ذلك قد تبين ذلك المنطوق في تنسيق الخلية الى الثلاثية والثلاثية والصادق  
والكاذب فمن اراد الاطلاع عليه فليرجع اليه لا يقال ليس المراد بالصدق ههنا مطابقة

ليس م

قيل

على



لا يبعد في و

الحكم لدافع بل المراد هو ان في الذهن ان النسبة مطابقة للواقع ومدلول الخبر ليس بهذا  
 واليه اشارت في العلامة في شرح المقاصد ان التصور في قولك البياض عرض  
 هو ان يحدث في الذهن صورة هذا التام، ليعرف ما يؤول منه كالبياض والعرض و  
 التصديق هو ان يجعل في الذهن نسبة هذه الصورة الى الاشياء، انفسها ان مطابقة  
 لها والكذب بخالف ذلك في الكلام اشارة الى ان مدلول الخبر والعقبة هو الصدق  
 وانما الكذب احتمال عقلي وليس فيه انحصار التصديق في المطابقة كما هو اذ لا  
 يلزم من حصول الشئ كالمطابقة مثلاً في النفس تحققة في الواقع انتهى كلامه لا نأخذ  
 اخذ الصدق بهذا المعنى لا جسم مادة اصل الشبهة اذ الصادق بهذا المعنى ليس الكذب  
 بمعنى انه لا يكون مطابقاً في نفس الامر كما صرح به الشارح في العبارة المنقولة عن  
 فخر في الاخبار ايضا كذلك فلا يوجب العلم قد يتبين فانه من ادق الدقائق في الاول الرسول  
 ان الله سبحانه تعالى الى الخلق لتبليغ ما اوحى اليه من الاحكام فالمراد بالحكم ههنا خطا  
 الله تعالى المتعلق بافعال المكلفين بالافتضاء والتخيير كالوجوب والاباحة ويجب ان يتبين  
 يستفاد ان مثل هذا الانسان رسول ولو كان ارساله بالنسبة الى قوم آخرين دون  
 المستفدين فاما مقتضى ان عيسى من رسول الله الاكبر مع انه لم يكن مرسل الانبياء وهو  
 ان لفظ الرسول بهذا المعنى وي لفظ النبي ان يادفعه لان معنى لفظ النبي ايضا  
 كما صرح به شارح المقاصد بهذا حيث قال النبي ع من ان الله سبحانه تعالى  
 وكذا الرسول انتهى كلامه لا يخفى عليك ان لفظ وي في كلام الخشيم ع لم يقع في موقعه لان  
 بيان الترادف دون التام ولكن الجمهور اتفقوا على ان لفظ النبي ع مبان للفظ الرسول لعدم  
 اني ومفاهي لان معنى النبي اعلم من معنى الرسول فلا يكون اللفظان مرادفين ويؤيد ما ذكرناه

من ان

من ان

من ان بينها التمايز عطف النبي ع على الرسول في قوله تعالى وما ارسلناك من رسول الا  
 نبي يرسل على طاهر عبارة المحشى انه مشعر بان التنزيل مؤيد لعدم معنى النبي مع غير مؤيد  
 لعدم اصلا ففلا من ان يادفعه لعدم معنى النبي ع وقد دل الحديث على ان لفظ  
 النبي مبان للفظ الرسول وان معناه اعم من معنى الرسول لما ورد فيه من ان عدد النبي  
 ان يد من عدد الرسول فان عدد الانبياء على ما ورد في الحديث مائة الف وعشرون  
 الفا وان عدد الرسول ثلث مائة وثلاث وعشرون لصادقها في العرف والعادة  
 ولما كان لفظ النبي ع مبان للفظ الرسول ومعناه اعم عند الله وعند الناس وكان  
 التعريف المذكور مشعرا بالاتحاد وعدم التمايز فاشترط بعضهم في الرسول الكتاب  
 واخذوا في تعريفه وقال الرسول انسان بعينه مع لتبليغ الاحكام وكان معه كتاب فيكون  
 الرسول اخفق مطلقا من النبي ع مع هذا التعذيب واعرض عليه ان على الخشيم  
 بانه ذلك لا شرط ليس بصحيح لما ورد في الحديث من زيادة عدد الرسول على عدد  
 الكتب فان عدد الرسول كما مر ثلث مائة وثلاث وعشرون وعدد الكتب مائة واربعه تنزل  
 على ادم عشر صحف وعلى نوح ثمانون صحيفة وعلى ابراهيم ثلثون صحيفة وعلى ابي  
 عشر صحفا وعلى موسى وعيسى وداود ومحمد عليهم الصلوة والسلام اربعة كتب التوراة  
 والانجيل والزيور والفرقان فاذا عرفت ان عدد الرسل ان يد من عدد الكتب عرفت  
 انه لا يصح الاشتراط المذكور اللهم الا ان يقال الشرط هو ان يكون الكتاب معه لان يكون  
 نازلا عليه والاول اعم من الثاني كذا ان يكون بعض الانبياء مخاطبا بامر بالاجابة  
 احكام الكتب النازلة على انبياء سابقة عليه فيكون معه كتاب ولم ينزل عليه فعلى

واربع  
معلوم

بإضافة

تقديم



جواز ذلك بدون ان يكتفى في الشرط بالكون معه اي كون الكتاب مع الرسول ولا يشترط  
 النزول عليه ويمكن ان يدعى مع الاعتراض المذكور بوجه اخر وهو ان يقال فيمكن ان ينكر  
 نزول الكتب كما وقع تكرار النزول في سورة الفاتحة فانه نزل مرة في المدينة ومرة في  
 مكة فلذلك سميت بالمشاني واباما قيل ان دفع ذلك الاعتراض بهذا الوجه غير صحيح لانه لا  
 وجه لتخصيص بعض النسخ ببعض الانبياء كما ورد في الحديث الروايات على وجه ذكرنا  
 لان النسخ مثلا اذا نزلت مرات على الاشياء فهو مشترك بينهما فتخصيص بعض منها  
 واستثناؤه دون الاخر ترجيح بلا مرجح فيجاب بان هذا غايم اذا بينت صحة الروايات  
 وثبت التخصيص بغير مرجح وعلى تقدير التسليم لصحة فلا يتم لزوم الترجيح بلا مرجح  
 لجواز ان يكون تخصيص النسخ ببعض الانبياء النزول عليه او لا فان نسبة النسخ  
 الى من نزل عليه او لا اولى من نسبة الى من نزل عليه ثانيا واشترط بعضهم فيه ان الرسول  
الشرع الجديد ولم يشترط ذلك في النسخ ثم اعم من الرسول مطلقا كالطريق الاول ورجوعه  
الاشترط المذكور الاستاد ابو الاسحاق الاسفرائي بان اسمعيل يوم من الرسل والحال  
 انه لا شرع جديد له كما هو في ب ان بانه لا شرع جديد لاسمعيل القاطع وعلى ان رجوعه  
 بهما المساويين معنيهما بل ادعى الزاد في اللفظ والالتزام في المعنى ويدل على ذلك  
 عبارة التي نقلنا في شرح المعاصدة صدر تلك الحاشية بسم اي اخبار الحساواة  
 انما يكون لا يخص الحج الصادق في تسمية فانه لو كان اعم من الرسول لم يكن الحج الصادق  
الموجب للعلم اليقيني من جهة النوعين اعني الحج المختار والحج الرسول لان خبر النبي اعم  
 ايضا في صادق موجب للعلم ولم يكن داخلا في القسمين اما اذا كان معناها واحدا

نزل في

فيصير النبي  
 المحل

فلم يجد

فلم يوجد واسطة بين النوعين ويمكن ان يختص الرسول بكتاب او شرع بحيث لا يختص  
 ولا يضيغ حج الصادق في النوعين المذكورين بان يرد به الحج الصادق بان يغير ذلك  
الحج بالنسبة الى هذه الامة فانه الحج الصادق الموجب للعلم بالنسبة اليها لا يكون الا الحج  
المختار وخبر نبينا عليه وعلى انه واضح به افضل الصلوات والسم النبي اما خبر سائر الانبياء  
 والرسول فليس بموجب للعلم بالنسبة اليها بل عليه انه اذا وصل النبي خبر النبي اعم او خبر  
 الرسول اعم فاما يتبين لنا ان ذلك خبر الرسول او خبر النبي اعم لم يحصل لنا العلم بصدق  
 ذلك الحج رسولا كان ذلك في نفس الامر خبر الرسول او خبر النبي اعم بعد حصول اليقين لا في  
 في حصول العلم بمضمونه يعني ان يكون خبر الرسول اعم او خبر النبي اعم لا يقال يمكن ان يختص  
 الرسول بكتاب او شرع ومع ذلك لا يكون خبر النبي اعم ناقضا للمحرم اذ ليس المراد بملحق  
الحج الصادق بل المراد خبر يكون سبب العلم لعامة الخلق من امة نبينا اعم او خبر  
 النبي اعم المرسل انما يكون مفيدا للعلم بالنسبة اليهم اذا وصل اليهم من جهة الرسول لانا  
 نقول العلم الحاصل المتعلق بصدق مضمونه من جهة انه خبر النبي اعم لا من جهة انه خبر  
 به الرسول اذ ليس ذلك الحج خبر الرسول بل الرسول خبر النبي اعم بانه قال كيت وكيت  
 فلو قيل عدم الاختصاص لا يحصل لفرقتنا لانا فرقتنا معرفة الاحكام الشرعية النازلة على  
 ولا يحصل ذلك من اخبار سائر الانبياء عليهم السلام لكان له وجه في الجملة فقد تقرر  
الاول امر فارق للعامة قصد به اظهار صدق من ادعى انه رسول الله تعالى عليه  
 اي على تعريف المجردة انه فاسد غير مانع عن دخول الاخبار فانه لا يدخل فيه ان في هذا التعريف  
 ما لم يشمل المتوفى ان المجردة فان سحر الكسبي ان سحر من السندانية النبوة وهو غير نبي في الواقع  
 داخلا في تعريف المجردة ولم يصدق عليه المجردة فبطل التعريف لمراد ولم يكن مانعا واجبا

في حكم خبر الرسول



لا نسلم ان التعريف صادق عليه وانما يكون كذلك بعد تحقق المادة المذكورة للنقض  
 بان يظهر على يد الكاذب في دعوى الرسالة خارق للعادة وهو وان كان ممكننا في نفس الامر  
 لكنه يمنع عادة وكيف نأخذها الخارق على الكاذب في دعوى الرسالة يكون تصديقا  
 من الله تعالى للتميز العادري جميع الممكنات بامره وهو محقق فعله انه لا يخلق الخارق في يد  
 الكاذب بل في العادة في دعوى الرسالة فلا نقض في التعريف يرد عليه ان هذا ينبغي على  
 ان جميع الممكنات صادرة بضرورة واجبة الوجود من غير واسطة وانما على غير ما يوجد  
 الاشياء بخلاف رادته في ذاته ان تمح والافلا وتعالى ان يقول على تعذيبه ان اظهار الخارق  
 للعادة في يد الكاذب يمنع عادي فهو لا ينافي الامكان الذي ان فان خرق العادة في يد الكاذب  
 ممكن التحقيق بحيث لا يتحقق لا ينتقض التعريف بدو الجواب عنه ان مادة النقض في التعريف  
 ما لم يتحقق نفس الامر لم يتحقق النقض كما مر في مكانه فلا نقض بالتعريف مثل اذا عرفت الانسان  
 با كيد ان الناطق فلا نقض عليه بان يوجد انسان ولم يكن حيا ناطقا بل يكون ناطقا لان  
 لان التعريف العقلي لا يكون ناقضا للتعريف الحقيقي وايضا يمكن الجواب عن اصل  
 الاخر في على تقدير وجود الخارق في يد كاشف بالان ان التعريف شامل لسحر كاشف  
 فانه اخذ في التعريف ان يكون لاظهار الصدق فاما ان يكون دعوى مدعى النبوة صادقة في  
 لما في نفس الامر لم يصدق على ما يظهر في يده الاثبات دعوى من خرق العادة انه خرق لاظهار  
 الصدق وكيف بان اظهار الخارق في وجوده وتحققه في نفس الامر مع قطع النظر عن فرض  
 المعارف واعتبار المعبر وهذا الصدق لم يتحقق في مادة السحر فلا ينتقض التعريف يرد عليه  
 ان هذا الكلام صحيح كمن لا يصدق خافان الفرض بيان طريق معرفة الفرق بين المعجزة و  
 بين ما لا معجزة من الخارق فان من ادعى النبوة وظهر على يده خرق العادة يعلم ان هذا

في دعوى الرسالة  
 الذات

بافعال

تسليم

الخروج

في

معجزة الخارق معجزة ما لم يعلم ان تلك الدعوى صادقة على ذلك التعريف المذكور والحال  
 ان صدقها انما يعلم من المعجزة فمعرفة صدق دعواه موقوف على معرفة ان الخارق معجزة ومعرفة ان الخارق معجزة  
 موقوف على معرفة صدق دعواه الادوية والاصريكية والتعريف في الجواب عن اصل الاخر  
 ان يقال ان السحر المذكور لا يكون داخل في تعريف المعجزة لانه لا يتصور امر خارق للعادة  
 والسحر ليس من الخارق للعادة وان اطبق القدم وانتقد عليه وذلك لانه ان السحر  
 يرتب على اسباب كالمباشرة احد فيخلق الله عقيبها البتة فيكون من ترتيب الامور على  
 اسبابها كالاسمال بعد ترتيب السموات والارضين وهو لا يخص من يوصف كسب الكيفية او كسب  
 الخلقية الاسمال والخارق ليس كذلك لانه لا يكون بمباشرة الاسباب الا بالامر ان شاء  
 المرفيع بالمدعى خارق للعادة حيث لا يكثر فيه للاسباب واستعمال الالات  
 الاسباب فيه ان شاء المرفيع بالادوية الطبية غير خارق للعادة لانه يكثر في الاسباب  
 كالمباشرة احد فيخلق الله عقيبها يرد عليه ان هذا الفرق انما يوجب امتياز كل  
 واحد منهما عن الآخر بحسب نفس الامر اما امتياز كل واحد منهما عن الآخر عند العقل بان  
 يمكن العقل على الحكم بان هذا الفعل الصادر من ذلك الشخص خارق للعادة وذلك الامر  
 الحاصل من الاخر هو السحر الحاصل من استعمال الالات وبمباشرة الاسباب فهذا يحصل اذا  
 اذا علم ان الثانية بمباشرة الاسباب دون الاولى وليس للعقل معرفة ذلك سبيل وكيف فان السحر  
 المشتمل لا يظهر من اسباب السحر والالات فيحصل لنا وقوف على استعمال الانسان بل انما يدعونه  
 عند الناس ان هذا من عند الله ليجز عوم وما يجدعون الانفس وما يشعرون فلم يميز  
 العقل اسوع الخارق والمصادقة من الكاذب والحال ان الفرض الكلي والمقصود الاصلي  
 ليس الا حصول التمييز فالوجه الذي يوجب الى الجواب الاول بان يقال انما لا يبالى بالضرورة ان الفاعل

والاسباب في استعمال الالات



المخبر بالعادة المستند اليه موجوده <sup>الكلية</sup> <sup>الكلية</sup> لا يمكن ان يرسل الرسل الشاء لتبليغ الى  
 لا فرق العادة في يد المتنبئ وكل من ادعى النبوة وظهر فرق العادة على يده فنفتقد  
 انه هو النبي وهو كذلك نفس الامر وورد ايضا ان شفاء المريض بالدهن لا يجب  
 يكون من قارن النفس او الاناظ التي ينبغي بان قلت تعريف المعجزة لا يكون  
 جامعا لا يشمل جميع افراد المعجزة فانه قد يكون للانبياء قبل البعثة كرامات وفوارق  
 للعادة يكون معجزة بنوهم كمحرات نبينا دم قبل البعثة من شق بطنة وحل  
 قلبه واطلال الغمامة وتبليغ الجواهر عليه فعلم ان كرامات الولي معجزة لنبية ولم  
 يصدق عليها تعريف المعجزة اولا لا يصدق في الاظهار النبوة والعقد ما خوذ في التعريف  
 فانفتق على قلت تلك الفوارق المقتمة على البعثة ودعوى النبوة ليست  
 معجزة وانما هي كرامات وظهرت على الاولياء جازية والانبياء قبل نبوتهم لا يقصدون  
 عن درجة الاولياء فيجوز ظهورها عليهم ايضا لكن العوم جدوا الاربابا صبا وانما سمي  
 الخارق العادة عن النبي دم قبل البعثة اربا صا ان شائنا عدة النبوة من  
 اربعت الحايطة اذا السنة والكرامات من المعجرات على سبيل التبيين والتعليق  
 ما يصدر عن النبي دم بعد البعثة من المعجرات على ما يصدر قبل البعثة مع آخفة  
من الادلة يمكن التوصل بعين النظر فيه هذا الامكان الماخوذ في تعريف النظر بعد  
 الامكان الخاص المصلي لسلب الضرورية الذاتية عن طرف المخالفة والمواضع فمضى  
 التعريف فحصل ان الدليل بالضرورة في طرف التوصل ان يجوز ان يتوصل بصحيح  
 فيه الخط وان لا يتوصل به اليه وذلك انه تاخذ الامكان المذكور فيه امكانا عاما  
 مصطلح لسلب الضرورية الذاتية عن الجانب المخالف من جانب الوجود اه

خاصية

هو كذا في قوله ان شفاء المريض بالدهن لا يجب

لأنه لا يمكن ان يرسل الرسل الشاء لتبليغ الى

المصطلح في

لا ضرورة

ان لا ضرورة في عدم التوصل بسبب ان المراد بالامكان الخاص او الامكان العام  
 فيه اشارة الى ان الدليل من حيث هو دليل لا يعبر عنه التوصل بالفعل بل كيفية امكان  
 حتى لا يخرج عن كونه دليلا لو لم يقع به التوصل هو الاول يستلزم لذاته انما قال  
 بتذكير الضمير يرجع الى المؤلف يشعر بان المستلزم للمدعى هو القياس المؤلف من  
 المادة التي هي القضايا المذكورة والصورة التي تعرض لها بالبحرنة تركبها وان الصغ  
 لها مدخل في استلزام المخط وان المستلزم للمطلوب ليس هو نفس القضايا التي يكون  
 بمنزلة المادة للقياس فانه لا يكون للمادة دخل في الاستلزام كذلك للصورة  
 دخل فيه فلذلك لم يقل لذاته بانها تبين الضمير حتى يرجع الى القضايا التي هي مادة  
 القياس فقلت عن القضايا المذكورة فانه ليس فيه اشارة الى ان المستلزم السبب  
 هو المادة خاصة ولا الى دخل الصورة في الاستلزام فان قلت التعريف المذكور  
 فاسد لعدم شموله لجميع افراد المعرفة بالفتح ومع الدليل المخطوط كاللفظ المركب  
 من اللفظين المركبين في قولنا العالم متغير فادث ويجمع الدليل المعقول وهو مودى  
 اللفظ المذكور المحقق مع ان التعريف لا يشمل الا المعقول الا ان يفسر التعريف  
 الاستلزام ولفظ الدليل لا يستلزم المدلول به على كلام المحقق ان لفظ التعريف  
 في عبارته ليس كما ينبغي بل الصواب لفظ التعريف بالفتح كما كان لفظ التعريف قلت  
 التعريف شامل للمعقول والمخطوط وعدم استلزام القياس اللفظي مدلوله محرج يستلزم  
 بناء على ان اللفظ بالقياس اللفظي يستلزم التقبل ان تقبل القياس المعقول الذي  
 هو مدلول القياس اللفظي بالنسبة الى العالم بالوضع اي بوضع المخطوط للمعقول  
 وتقبل القياس المعقول يستلزم تقبل مدلول القياس ان ينتج فتقبل قيا المخطوط

الخطوة

هو الج من حيث هو ولا الى ان المستلزم

وكل متغيره



مستلزم لتعقل مدلول بالواسطة وهذا الذي ذكرناه من التبع والتشمل للمفهوم  
 والمعقول أما هـ القول الاول المذكور في صدر التعريف وأما القول الاخر في  
 قوله قوله لا احر فانه يخص المعقول ولا يجوز تعميمه حيث يشمل المفهوم اذا انسلط  
 بالمقدمة المرتبة من حيث هو كذا ذكره كذا تفهيم ايضا لا يستلزم ان يلفظ بمدلول النكاح  
 فلا يجب تلفظ المدلول أي نتيجة عند تلفظ المقدمة المرتبة عند تعقل هو الاول  
 وهو العالم بهذا الظاهر في حصر المسند اليه الذي هو الدليل في المسند الذي هو العالم المستند  
 من كون المسند المذكور معر بالام الجنس مبني على أن المراد بالنظر المذكور رتبة أن التعريف  
 المذكور النظر في احواله أي احوال العالم فقط لا ما يبعه أي التطرف احواله والنظر في  
 هو عبارة عن ترتيب امور معلومة لبناء أي الى محمول تقع بزم كونه المقدمة المرتبة  
 او ترتيبها دليلا يتبع لو كان المراد بالنظر المذكور رتبة التعريف المفعول لا يمكن ان يكون المقدم  
 دليلا اما اذا كان محصورا كما يستفاد من الحصر المذكور لا يكون المقدمة دليلا لكن لا يخفى  
 عليك أنه ان تحصيله على وجه لا يشمل المقدمة انما يكون على خلاف الظاهر وهو  
 لان قوله يتوصل النظر فيه بحسب الظاهر عام اقول عموم ظاهره غير معلوم بل المعلوم انه  
 في الظاهر خاص وان امكن تعميمه ايضا ذلك التحصيل على خلاف الاصطلاح لانه  
 ان التحصيل بوجوب الحصر الدليل في المفرد فلا يوافق اصطلاحهم فكلهم يسمون  
 الدليل الى المفرد وغيره وهو المركب ومحصل كلامه ان تحصيل النظر في التعريف  
 لا يستلزم عدم جامعية التعريف لان التعريف على التقدير المذكور لا يشمل المقدمة  
 المرتبة مع ان المفرد شامل لها وايضا بوجوب ارتكاب خلاف الظاهر يرد عليه  
 ان تعريف المسند اليه انما ينبغي الحصر اذا كان للجنس والا فلا ولا يجب على التعريف

أي مدلول التعريف

النظم

هنا

بهنا على الجنس لجواز حمله على العهد ولو سلم فيجوز ان لا يرد به الحصر الحقيقى ولو سلم  
 فانه يجب فساد ذلك الكلام أي قوله وهو العالم دون فساد التعريف وابن  
 هذا من ذاك والاول وهو الذي يزم من العلم به العلم بشئ اخر لا يقال بهذا  
 التعريف ينتقض طرد او عكسا اما انتفاضة طردا فلا بد من مالا يصدق عليه  
 الدليل المعروف من المفرد باسرها كالحمد وودو الرسم فانها يصدق عليها انها يلزم  
 من العلم بها العلم بامور اخرى وهو المحمود وودو الرسم مع انها لا يكون ماصداق عليه  
 الدليل ومن الامور التي يستلزم امور اخرى سواء كانت تلك الامور مفردة غير مفردة  
 كالحمد فاما بالنسبة الى لوازمها او قضايا غير دلائل سواء كانت مركبة من القضايا  
 كالمقدمة التي تحدث منها النتيجة او غير مركبة منها كان يكون قضية واحدة مستلزمة  
 لقضية اخرى فانه ليس بشئ منها ان من تلك الامور المذكورة المفردة والمركبة  
 مما يصدق عليه الدليل فلا يكون التعريف مانعا واما انتفاضة عكسا فلا يوجب الكمال  
 المحتج عنه غير الشكلى الاول وهي من اقسام القياس الذي هو الدليل وبسبب بيانه  
 ان شاء الله لا نأخذ لانه انتفاضة بشئ منها اما عدم انتفاضة بالمفردات فلا  
 ليس المراد بلفظ العلم الواقع في التعريف معناه العام الشامل للتقدير والتقدير بل  
 المراد به التصديق العام الشامل للبعين والظن والتقليد والجهل والمراد به التصديق البعيني  
 وعلى التقديرين لا يشمل تعريف الدليل المفردات فان قيل ذكرنا مشترك مفردة في  
 التعريف يجب الاقتران منها فلما هذا انما يكون كذا ذكرنا انما ينصب قرينة صاغرة  
 عن ارادة المعنى الغير المراد معنية للمعنى المراد والا فلا ويجوز ذكر المشترك فيما نحن فيه  
 بسبب قرينة دالة على ان المراد ههنا هو التصديق دون المعنى العام ان مله وغيره وهي  
 من التصورات

التي

من التصورات



ان التعريف الذي قيل فيخرج الحركية الى المحرود وكذا الرسم بالنسبة  
 الرسم وكذا المعلوم بالنسبة الى اللازم فانما في التعريفات دون التعريفات اقول مثل  
 ذلك لا اعتبار بما لا يتحقق اليه في التعريفات ولا يمكن نعيم كل تعريف بالاخص تخصيص  
 كل تعريف بالاعم بقرينة المعرفة فيحصل المساواة وتبين الف واما لا يخفى فالحجج  
 ان يقال ان هذا التعريف مبني على ما ذهب اليه المتقدمون من جواز كون التعريف  
 اعم من المعروف هذا واما عدم انتفاضه بالقيضة الواحدة المستلزمة لقيضة اخرى  
 فلان المستفاد من قولهم ان الشئ يلزم من الاخر وان المراد بزم منه ان من الاخر كونه  
 ناشيا منه وحاصله منه كما هو مقتضى كلمة من فانه لا خلاف في انه فرق بين اللازم وبين  
 وبين اللازم من الشئ فيذلك جرح القضية الواحدة المستلزمة لقيضة اخرى سواء كان  
 تلك القضية الثانية بدلية او كسبية فان الصادق على القضية الثانية هذا ما لا ريب في  
 لانه لا ريب في الاول ويرد عليه ان هذا يخالف لما اتفق عليه جميع العقلاء من المعلوم  
 تدل على لوازمها البينة بالحق الاخص وذلك لان الدلالة على ما اصطلاح اهل المبران والاصول  
 والعربية والمناظرة هو كون الشئ في حال يلزم من العلم به العلم بشئ اخر فقول المعلوم على  
 اللازم البين بالحق الاخص لزوم لزوم اللازم من المعلوم فيجب ان يكون اللازم ناشيا من  
 المعلوم حاصله منه وليس الامر كذلك على ما قرره المجيب ايضا يلزم ان يكون القضية اللا  
 البينة بالحق الاخص لقضية اخرى حاصله ناشية منها على تقدير دلاله المعلوم على  
 اللازم فيستغنى تعريف الدليل بها وبالحجة مفردة ذلك كجواب اظهر من ان يخفى فلا يخلص  
 عن النقض المذكور الا بان يقال المراد بالزوم اللزوم بطريق الاكتساب فيصير الخلل راجعا  
 الى اللفظ واما سهل يدفع بالقيامة وفيه نظر سيجي وجهه وقوله لكن يريد عليه ان

الى ما استلزمه من انتفاضه بالاشكال الثلاثة فك وبينا ان هذا الشكل الاول من الاشكال  
 الثاني والثالث والرابع لا يصدق عليه تعريف الدليل مع انه من اقسامه كما مر وانما قلنا  
 ان التعريف لا يصدق على ما عدا الشكل الاول لعدم اللزوم بين علم المتقدم ان يكون  
 على هيئة غير الشكل الاول من الاشكال الثلاثة وبين علم النتيجة الحاصلة من تلك الاشكال  
 لان اللزوم منحصر في البين المشترك في المقصدين اشراكا لفظيا او مفهوما احدهما ما يكون  
 تصور الطرفين مع تصور الطرفين في النسبة كما في الجرح بالحق فيبينها بلزوم اللازم  
 ويسمى اللازم البين بالحق الاعم وغير البين وهو ما لا يكون تصور الطرفين وتصور  
 النسبة كما في الجرح بلزوم اللازم للمعلوم بل يحتاج الى امر اخر غير تصور الطرفين  
 والنسبة وهذا ايضا قسمان احدهما ما يكون محتاجا الى التطور والاشكال فيحتاج الى  
 النظر فيكون محتاجا الى غير النظر من الشئ احدث او انجرت او غير ذلك كما تقرر في علم المنطق  
 واذا عرفت ذلك فنقول اللازم من بين علم الاشكال الثلاثة وبين علم نتايجها اصلا  
 بيما وهو غير حق على من حصل له معرفة الاشكال الثلاثة ولا لزوم ما غير بين وذلك  
 لان معناها ان معنى اللزوم البين فضا، اللزوم وليس بينهما لزوم فلا يتحقق فضاؤه  
 اما الاول فلان اللزوم امتناع الاتفاك بين الطرفين وليس بين علم الاشكال الثلاثة  
 وبين علم نتايجها امتناع الاتفاك اذ ربما حصل التصديق بالاشكال ولم يحصل التصديق  
 بالاشكال ولم يحصل التصديق بنتايجها واما الثاني لا يمكن تحقق المفيد الا بعد تحقق  
 المفيد فتحقق الحق المفيد بالزوم الا بعد الوجود اي بعد وجود المفيد الذي هو المعلوم  
 وتوقف وقد عرفت ان اللزوم في احوال المذكورة غير متحقق فالمفيدة به اي فضا، اللزوم  
 ايضا غير متحقق ثبت انه لا لزوم بين علم الاشكال وعلم نتايجها بل عليه انما لا يتم ان

عليه ان

فانه كما يكون تصور المعلوم مستلزما  
 تصور اللازم ويسمى اللازم البين بالحق  
 الاخص

فلانه  
 لا يمكن



اللزوم الغير البين هو قضا، اللزوم فان اللزوم الغير البين هو ما ذكرناه قبلا ذلك كما تقرر  
 مطا لا ما ذكرنا الخ من قضا اللزوم ولو سلم فلان بين العلمين لا يكون قضا اللزوم  
 قوله ليس بينهما لزوم ان اراد به اللزوم البين فليكن لا يوجب نفي تحقق اللزوم المطلق  
 وان اراد به غير البين فهو اول المسئلة فيلزم المصادرة وان اراد المطلق فنمنع المقدمة  
 المذكورة ان قوله ليس بينهما لزوم قوله لان اللزوم هو امتناع الانشكاك فلما امان يراو  
 به امتناع الانشكاك بحسب الذهن فقط او بحسب الخارج فقط او يراو به امتناع الانشكاك  
 عن الماهية من حيث هي مع قطع النظر عن الوجودين او يراو به امتناع الانشكاك مطلقا  
 فان كان المراد الاول او الثاني او الثالث وهو بطلان ان اللزوم هو امتناع الانشكاك  
 في الخارج فقط او في الذهن فقط فانهم قسموا اللزوم الى اللزوم الذهني الذي يمنع انشكاك  
 تقدر اللزوم عن تصور اللزوم والى اللزوم الخارج وهو الذي يمنع انشكاك اللزوم  
 عن اللزوم في الوجود الخارج بمعنى انه كلما تحقق اللزوم في الخارج يجب ان يتحقق اللزوم فيه  
 والى لازم الماهية وهو الذي يمنع انشكاك اللزوم عن الماهية من حيث هي مع قطع  
 النظر عن الوجودين بمعنى انه كلما تحقق الماهية سواء كان ذلك في الخارج او في  
 الذهن كانت تنصف بذلك اللزوم وتغيب ذلك النسب المذكور في المنطق فمن اراد الاطلاق عليه  
 فليرجع اليه والمقتضى يجب ان يكون اعم من كل واحد من الاقسام فليكن عين شئ منها وان  
 كان المراد الثاني اربع من الزوم يدغم ان اللزوم هو ذلك الامتناع مطلقا لكن قوله ليس علم  
 الانشكاك وعلما نتاجا ذلك الامتناع فيعلم ان لا يكون ذلك لان الانشكاك بينهما في الذهن  
 فلا يوجب نفي امتناع الانشكاك مطلقا لان نفي الخصاص لا يوجب نفي العام او يجوز بينهما  
 امتناع الانشكاك بحسب تحقق الخارج بمعنى انه كلما تحقق العلم بالمتقدم المذكور في الخارج

نفي المقدمة

وهو مقتضى ما ذكرناه من ان اللزوم هو امتناع الانشكاك

فان كان المراد الثاني اربع من الزوم يدغم ان اللزوم هو ذلك الامتناع مطلقا لكن قوله ليس علم

تحقق

تحقق العلم بالنتيجة فيه فان قيل العلم هو قسم من الوجود الذهني القبيح للوجود  
 الى جرح فكيف يتصور تحققه في الخارج فلما بينا ان يستدعي تمهيد مقدمته هي ان العلم  
 كما تقرر عليه رايا المتأخرين بعد نفي العلم بالذات والحقيقة فان الى حصول الذهن  
 عين ما حصل في الخارج بحسب الحقيقة والماهية فلذلك قلنا ان الامتناع جوهر في الخارج عرض  
 وكيف في الذهن قال العلامة مولانا جلال الدين في حاشيته لنشر في الجذب للتجريد  
 ان الجزئي الحقيقي وصورته الذهنية بعد تجريد ما عن الشخصيات الذهنية امر واحد  
 فلا فرق بينهما وبين الوجود في الخارج الا بحسب الوجود بل يراون الوجود الذهني انما  
 يدل على ان الشئ الموجود في الخارج يوجد بنفسه في الذهن فالوجود بالوجود  
 واحد والوجود مختلف انتهى كلامه فقد تقرر عندهم ايضا ان النسب في القضا  
 الحقيقية المرافقة المتعارفة المستعملة في العلوم الكلامية والحكمة خارجية بمعنى  
 ان الخارج في طرف لنفس تلك النسبة فيكون التصديقات المتعلقة بها انما  
 هي عينها كما عرفت من ان العلم عين المعلوم فاذا عرفت ما مهذاه لكر فتقول  
 انه يجوز ان يكون بين التصديقات امتناع الانشكاك في الخارج والذهن وان لم يتحقق  
 بينها ذلك الامتناع في الذهن يقال المراد بالحصول في قوله اذ يراو بحسب التصديق  
 بالاشكال ولم يحصل التصديق بتساويها الحصول في الخارج والتحقيق فيه لا انشكاك  
 لان الامتناع بينهما في الخارج لا انما نعلم علميا يقينا انه كلما تحققت النسبة واقعة  
 في المتقدم على ماهية شكل من الاشكال الثلاثة متخرج جميعا في نفس الامر  
 تحققت النسبة الواقعة في نتيجة وكيف لا وقد بين ذلك في المنطق والافق بامتناع  
 انشكاك تحقيق علم النتيجة في نفس الامر من تحقق العلم بالمتقدم المذكور فيها الا انه قد

الدواني

تلك



وذلك الامتناع هو لزوم الخارج في تحقيق بينهما مطلق اللزوم المعتبر بوجه تعريف  
 نعلم بتقص التعريف بذلك الاشكال اقول هذا الجواب مبني على ان العلم هو العبدية  
 الحاصلة في الذهن وان العلم والمعلوم متحدان في الذات والحقيقة وان الاشكال  
 بينهما يجب الوجودين بمعنى انه ان وجد بالوجود الذهني فهو علم وان وجد بالوجود  
 الخارجي فهو معلوم وانه لجزء من الخارج عرض في الذهن وتلك الامور التي كانت علم  
 اقدار المحققين من العلماء والمتفردون من الفضلاء كمن الوهم براح العقل او  
 تلك المقدمات ما لم يقع عليها البرهان واثباته امر دون خط القادر فلذلك جاز ذلك  
 الامراض بعض الفضلاء بوجه اخر وهو ان اللزوم في الدليل بمعنى حصول تصديق  
 تصديق بعد تصديق اخر بحيث لا يمكن ان لا يحصل ذلك التصديق بعد تلك المقدمات  
 ان لم يقعها منافع كالتعم والافعال وانما هما والتعبير عن الحصول بالزوم لثبته  
 انما بينهما في تلك الشق الاول من الترتيب ويصح كون الاشكال الثلاثة متفرقة  
 ولا يكون في انما هي والاول باعتبار اشتمال كل منها على الشك الاول كما علم من رتبة ابدية او  
 نقول لانها والاول مطلقا في انما هي بالنسبة الى من علم استعمالها المطلوب اما  
 بالنسبة او بالدليل او نقول المراد انه يلزم من العلم به ما اعتبر في دلالة من الترتيب العلم  
 بالمدلول قد صرح ان راجع في شرح التماسه بان جميع الاشكال مع ملاحظة  
 جهة النتائج والنتائج الكيفية الاندراج متساوية في الاندراج متساوية في الخلا  
 وقوله وايضا يريد عليه ان رتبة العلم من انتفاء في التعريف طرأ بالمقدمات  
 الحدية وبيان ذلك موقوف على تمهيد مقدمة هي ان النفس اذا تعبدت فصيل مطلق  
 فبعد تقدير ما رجعت الى فوائدها فخرجت عنها فترتبها وحصلت منها المطلوب

اجوبه

دلائله

مقدماتها

وذلك

وذلك الترتيب او تصدق المقدمات المرتبة هو الفكر والنظر وقد تجد وجودها اليها  
 فيها مقدمات مستمرة لذلك الخط فيستقل منها الى الخط بالترتبة فلا فائدة تلك المقدمات المرتبة  
 منها والانتقال الى الخط هو الحس ومن هنا قالوا ان الحس هو شرفة الانتقال من  
 المبادي الى الخط ويحقق الحس بدون شوق بقصد سابق واذا عرفت ذلك فنقول  
 لا يسمى تلك المقدمات التي تحس منها النتيجة دليلا فلا يصيدق عليها مع ان تعريف الدليل  
 يصيدق عليها لانها يلزم من العلم بالعلم بامر اخر هو مدلولها وهي ان تلك المقدمات  
 التي تحس منها النتيجة يعتبرها اورد على التعريف الثاني للدليل وهو قول مؤلف  
 من قضايا يستلزم لانه قول اخر يقع ان هذا التعريف ايضا لا يكون مانعا من قول  
 الغير او يصيدق عليها تعريف الدليل لانها قول مؤلف من قضايا يستلزم لانه قول اخر  
 ولم يصيدق عليها المحرف الذي هو الدليل نفسه اللهم الا ان يقال وبالاستمرار المذكور  
 في التعريف الثاني وباللزوم المذكور في التعريف الثالث ما يكون بطريق الفكر والنظر  
 والاستمرار تلك المقدمات للنتيجة مولود منها من تلك المقدمات لا يكون الا بطريق النظر  
 والاستدلال بل يكون بطريق الحس والابدية فان قيل المفعول الظاهر المتبادر من الاستمرار  
 وكذا من اللزوم هو المفعول العام انما مل للاستمرار واللزوم بطريق الفكر والنظر كما لا  
 يكون كذلك فالتخصيص خلاف الظاهر فان كتاب في التعريف محلي فلما عند الترتيب غير  
 محلي كما بين في مظانه ومنها كذا ذكر فان التخصيص سبب ترتيبه معينة كما يدور صافية  
 عن ارادة المفعول الا حجة هي ان الترتيب ان التعريف للدليل يريد عليه ما اوردت في الجواب  
 عن الاخر من الاول فالصواب انما يجاب عن هذا الاخر اذ ثبت ما اجبت به عن الاخر  
 الاول هو الاول فبالثاني اقول تحقيق الكلام في النسبة بين العلم والنتيجة حيث

الدليل

من ايضا



لا مزيد عليه هو ان يقال ان التعريف الاول ان قوله الذي يمكن التوصل ببعض النظر  
 الى العلم بمطلوب خبري بحسب الظاهر مخصوص غير شامل للمقدّمات المرتبة على  
 الدرجة المخصوصة المسماة بالنظر في اصطلاح اهل النظر فذلك حكم الشارح بان  
 جميع الدليل على وجود الصانع بهذا المعنى ليس الا العالم وان امكن حمل العبارة على  
 المعنى الاعم حتى يشمل المقدّمات المرتبة المذكورة كما مر واما التعريف الثاني ان قوله هو  
 من قضايا يستلزم لذاته قد لا افرق فهو مخصوص بالمقدّمات المرتبة فيكون جابها لما يشاء  
 من ظاهري التعريف الاول اخص منه بحسب التوجيه واما التعريف الثالث وهو قوله الذي  
 يلزم من العلم به العلم بشئ آخر فهو بحسب الظاهر مخصوص بالمقدّمات المرتبة لاعتبار الزوم  
 فيكون التعريف الثالث بحسب الظاهر مساويا للتعريف الثاني لما يشاء ومن ظاهري التعريف  
 الاول اخص منه اي من التعريف الاول بحسب التوجيه المذكور ويمكن حمل ما مر على ما  
 للمقدّمات المرتبة وبغير ما من العالم بان يقال معنى التعريف ما يلزم من العلم به بذاته او مع ملا  
 احواله العلم بشئ آخر فهو على هذا التوجيه يغير اعم من الثاني ومن ظاهري الاول ومساويا  
 للاول بحسب توجيهه فعمل ان التعريف الثالث موافق لكل واحد من التوجيهين ان  
 لكن موافقة بالثاني اظهر لانه لا يجازي الى التوجيه في شئ منها بخلاف موافقة بالاول  
 فانه لا يتحقق الا بعد التوجيه في كليهما معا هذا على مذهب الكلام الثالث راجع العلامة ونسب  
 بذلك ما اورد المحشى على كلامه من ان قصر الدليل على المعنى الاول في العالم ليس بصحيح وما  
 سبب رد من ان تطبيق الثالث بالاول على الوجه الذي ذكره الشارح غير متصور لان الاول  
 اخص مطلقا من الثالث انما ظاهرهما او اذ قد مهدت بك فتقول في تفسير قول المحشى  
 لكن يمكن تطبيقه ان تطبيق التعريف الثالث على التعريف الاول بان يقال انما هو بالتعريف

الثالث ما يلزم

الثالث ما يلزم من العلم به بذاته او مع ملا فظة احواله العلم بشئ آخر كما مر فيصير التعريف  
 الثالث على هذا التوجيه على العالم ايضا لان العلم بالعالم من حيث هو هو مع  
 ملا فظة انه حادث يستلزم العلم بوجود الصانع الواجب الوجود لذاته وذكر لان  
 الحادث مسبوق الوجود بالعدم او بالغير فاذا قلنا بان جميع ما سوى الله مسبوق  
 بالعدم او بالغير جزئيا بوجوه خارج عنه موجود له والموجود الخارج عن سلسله الحكمة  
 لا يكون الا واحدا ولا يدب عليك ان هذا التوجيه لا يفيد التطبيق بل بانه لا  
 التوجيه المذكور يفيد الاعمية اذ التعريف الثالث على هذا التوجيه شامل للمقدّمات  
 المرتبة وبغير ما من العالم بخلاف التعريف الاول فانه لا يشمل المقدّمات المرتبة على ما قد مر  
 حيث مر في بان الدليل على وجود الصانع على التعريف الاول ليس الا العالم فيكون التعريف  
 الثالث اعم من الاول ولا يخفى ان العالم لا يوافق الى اخص باب التعريف فان قيل  
 التعريف الثالث وان كان اعم من الاول بحسب الظاهر لكن يمكن تخصيصه بحيث لا  
 المقدّمات المرتبة بان يقال انما هو التعريف الثالث ما يلزم من العلم به بعد التوصل  
 ببعض النظر في العلم بشئ آخر فلما خصصه مثل الاول خرج عن مدان الكلام فان  
 الذوق السليم بان من مثل ذلك التوجيه في العبارات والمجاورات والعبادات نعم تعريف  
 الاول على وجه يشمل المقدّمات المتقدمة ايضا حتى لا يتوجه اليه شئ ما ذكره بر عليه انه  
 يجوز ان يكون مراد الشارح ما بيناه في تحقيق كلامه في صدر تلك الحاشية فلا يتوجه اليه  
 شئ من الايراد **والاول** بقدره له ببيان الحارق للعادة الظاهر على يد شخص  
 الدال على الصدق اي على صدق دعواه هذا الذي قصد به من يظهر ذلك الحارق على يده  
 الصدق لدعواه واما اذا ظهر الحارق على شخص عند دعواه واشتهاد الحارق في يدين غير ان  
 بقصد به

المرتبة



التصديق فلا يكون ولا على صدقة في دعواه فان اظهر الخداع على يد دعواه  
 الاثرية ليس بتصديق له وكيف فان التصديق له انما يتحقق اذا كان المدعي حقا  
 في دعواه وليس الامر في المادة المذكورة كذلك بل لا يمكن صدقة لان كذبه معلوم بالادلة  
 القطعية فهو استدراج واذا ما من باس وسدته قليلا قليلا وابطلا وافتقار لغير  
 في تحقيق الحق **لا** كان صادقا فيها اذ به من الاحكام اذ لو جاز كذبه في ذلك  
 الاحكام عملا لسلطان لانه **يجمع** بين هذا الدليل الذي ذكرناه لاثبات امتناع الكذب  
 انما يدل على انه يمنع كذب النبي في الاحكام الشرعية والامور التبليغية التي ارسل الله  
 الى النبي من تبليغه اباة الى الخلايق فاجاب عن تلك الاخبار والعلم ظاهر بامتناع الكذب  
 الاخبار التي لا تعلق لها بالرسول وتبلغ الاحكام واجاب سائر الامور التبليغية  
 اذ في من اخبار العلم فلان الكذب ذنب وقد ثبت في مظان عصمة الانبياء عن الذنب  
 واليه اشار الحنفي بقوله **فالدج في اجابة** الى اجابة خبر الامور التبليغية وسائر ما في الاخبار  
 للعلم بها ان بذلك الاخبار جرد الى الوجه انه ثبت بالادلة القاطعة عصمة من عصمة  
 النبي عن الذنوب والكذب من الذنوب فيمنع وقوع الكذب في كلام النبي فلا يكون  
 كاذبا **فقد** فقه على الاستدلال في اذ تصور مجرة الى مجرة الخبر بعد ان كان  
 لم يخرج الحكم بان هذا الخبر الصادق عن الرسول صادق الى ترتيب هذا النظر الذي  
 الشرح وتبين ذلك الكلام هو ان القضية التي ادعى الشارح انها كسبية هي ان  
 هذا الخبر المخصص كقوله **عم البينة** للمدعي واليمين على من انكر صادق فموضوع المط  
 المسمى بالحد الاصغر فيها هو هذا الخبر ومحمول المط المسمى بالحد الاكبر فيها هو صادق و  
 تكرر بين متدني قياس هذا المطلوب المسمى بالحد الاوسط خبر الرسول عم قريب الشكل

هكذا

هذا الخبر المخصص  
 عن الرسول  
 في دعواه  
 لا يكون

هكذا الخبر المخصص عن خبر رسول وكل خبر رسول صادق فينبغي ان هذا الخبر مخصص  
 فعلم ان اثبات الاكبر لا يصرف في حاج الى النظر لكن اثباته للاوسط بدعي فلو تصدق  
 موضوع المط بعنوان الاوسط يصير المط بدعيها كغيره الياس لان موضوعه هو  
 الخبر الصادق عن الرسول صادق ولا فناء في ان لا حاجة في تحصيل تلك القضية الى نظر  
 وكسب هو الذي ذكرته هو المحل العجيب لكلام صاحب القبل وليس هو ان تصدق  
 المحل مطلقا بعنوان الرسول صار الحكم المذكور بدعيها بل المراد من تصور موضوع  
 المط بعنوان الخبر الذي هو الرسول صار الحكم المط بدعيها واخافه المحل الى خبر الخبر  
 يشعر به كالا يخفى على من له ادنى ذوق سليم وطبع مستقيم **واجب** من كلام ذلك القائل  
 بانما سلمنا ان القضية المذكورة بعد تصدق موضوعها بعنوان المذكور تصدق بدعيها  
 من جهة ان الحكم الواقع فيها لا يحتاج في ذاتها الى نظر وكسب لكن تصور موضوعها  
 بعنوان خبر الخبر الذي هو الرسول موقوف على الاستدلال على ثبوت ذلك العنوان  
 بل على ثبوت متعلقه الذي هو الرسول بان هذا الخبر ادعى الرسالة واظهر المعجزات على يد  
 وكل ما هذا شأنه فهو رسول فهذا الخبر رسول فيوقف خبره على قولنا خبر ذلك الخبر صادق  
 ايضا على الاستدلال المذكور بالواسطة فانه موقوف على تصور عنوانه وتصور  
 العنوان موقوف على الاستدلال فتوقف عليه بواسطة العنوان **والكل** الى الكل والحد  
 من المقرض والمجيب **غلط** اما غلط المقرض فان تصور الخبر بالوجه المذكور لا يجعل  
 صدق الخبر بدعيها بل عليه انه يكون ان يكون مراد صاحب القبل ما فصلناه لا ما حل  
 عليه الحنفي فلا ثبت له الغلط واما غلط المجيب فلو جهل احد هما الاعراف بان تصدق  
 الخبر فبعد ان الرسالة تجعل الحكم بدعيها وثانها ان كان الاستدلال البينة انما هو بواسطة

خبر

ذلك

فكان ادعى ان تصور الخبر بالرسالة  
 يوجب بدعيها صدق الخبر كسبية



العنوان برده عليه ان الاعراف بالقول المذكور على وجه قررناه لا يكون غلطاً كالتأني  
 النظرية بالواسطة ليس كما ينبغي كما لا يخفى على من له معرفة بعلم الخزان نعم برده على كلام  
 الشارح بحسب الظاهر فان مقتضى الخبر الذي هو موضوع مطلوب بنا في بحثنا هذا  
 بعنوان ما بلغه الرسول جعل صدقة بريها بهذا بعينه ما اراد صاحب القيل على وجه  
 قررناه لكنه يندفع الابد والمذكور عن كلام الشارح بان يقال ان الكلام في صدق الخبر  
 المكي طس حيث وانه ينبغي ان القضية التي ادعينا كسيتها هي ان الخبر المحض صريح  
 بشرط ان يكون ذات الموضوع مقتضى بعنوان الخبرية لا بعنوان خبر الرسول والقضية  
 التي ادعى المقرض بها اعتبارنا خبر الرسول لا مقتضى الخبر مطلقاً وبداية هذا خبر مسلم  
 لبدايته ذكر ونظرية ذكر غير مسلم نظرية هذا فان البداية والشرطية يختلفان في خلاف  
 العنوان ونظيره كثير في الكلام والابري ان يثبت المدعى في المقام المحض طس حيث وانه ان  
 بعنوان العالمية نظراً فيحتاج الى التكرار والاستدلال وثبتة له من حيث انه مقتضى  
 بعنوان المتغير بدعي يعني ان قولنا العالم حادث نظراً وقولنا المتغير حادث بدعي مع  
 ان الموضوع الحقيقي في القضية بنام واحد فاختلافهما بالبداهة والنظرية في خبر الاختلاف  
 بعنوان فالمقتضى بالعالم نظراً والمقتضى بالمتغير بدعي فمما لا يثبت فانه من مزال  
 الاقدام ومزلة الاقدام والطريق القديم والنهاج المستقيم هو ما ذكرناه **والاول** ان عدم  
 احتمال النقيض هذا المقتضى نعم الثبات المقتضى بعدم احتمال الزوال بتشكيك المشكك  
 من جهة التميز ان كل ما يميز الثبات عنه يميز عدم احتمال النقيض بخلاف العكس فانه ليس كل ما  
 يميز عدم احتمال النقيض عنه يميز الثبات عنه فان الجملة المركبة ثابتة لانه لا يخلو الزوال  
 بتشكيك المشكك فلا يميز الثبات عنه بخلاف عدم احتمال النقيض فانه يميز عنه فلا يفتيد

قيد الثبات امر جديد من التميز فليفتد ذكره برده عليه ان هذا المقتضى في التعريف  
 واما في خبرنا فلا يخفى اننا نقول انهم قد جردوا تعريف الماهية بالفصل الغريب والخاصة  
 بل بالخاصتين معاً فلم يشترطوا التميز الجديد هذا اللهم الا ان يرد بعدم احتمال النقيض  
 عدم الاحتمال في نفس الامر وعدم الاحتمال عند العالم في الحال فقط لا عدم الاحتمال مطلقاً  
 سواء كان ذلك الاحتمال بحسب نفس الامر او عند العالم في الحال او في الحال فاذا كان الامر  
 بعدم احتمال النقيض عدم الاحتمال في نفس الامر وعدم الاحتمال عند العالم في الحال  
 ينفي الاحتمال عند العالم في الحال للموت في الحال فوجب ايراد قيد الثبات حتى يتبين ويميز المراد  
 عن قيد المراد وفيه ان في هذا التوجيه ما فيه من المفسدة لان المتبادر من عدم احتمال  
 النقيض ان لا يخلو اصلاً لا في نفس الامر ولا عند العالم اصلاً لا في الحال ولا في الحال  
 فالتخصيص من غير قرينة خروج عن الظاهر الى غيره وهذا مقتضى برده عليه انما ان  
 المتبادر من عدم احتمال النقيض هو ما ذكرناه بل المتبادر منه ليس الا عدم احتمال  
 في نفس الامر سواء اقبل عند العالم او لا وسواء كان الاحتمال عند العالم في الحال  
 او في الحال ولو سلم فالتخصيص بقرينة قيد الثبات لا يكون خروجاً عن الظاهر الى غيره  
 فان ارادنا غير الموضوع له عند قيام قرينة لا يخلو اصلاً كما لا يخفى على من له ادنى معرفة  
 بامساك الكلام غايته ما في الباء ان لا يكون في الكلام قرينة جلية ولا يجب ذلك في غير  
 التعريف خصوصاً في المحدثات الموحدة هذا واذا عرفت ان تعريف النقيض بعدم  
 النقيض يوجب اما مقتضى الثبات او انكاره خلاف الظاهر من غير قرينة فتقيد  
**الاول** ان يقتصر النقيض بما يحرم المطابق ليجازي الى قيد الثبات من جهة شموله يمكن  
 الزوال بتشكيك المشكك كالتقليد وفي لفظنا **الاول** اشارة الى صحة تفسير النقيض

بحسب مقتضى الاحتمال مطلقاً



ما ذكره الشرح وكان وجه الصحة ما ذكرناه فلا تغفل فانه دقيق في الاول فهو علم  
 بغير الاعتقاد ولا يحق عليك ان ذكر العلم فيما سبق في قوله اي في قول المحقق ر 2  
 يوجب العلم الاستدلال في معنى هذا الكلام اي القول بان العلم الثابت بخبر الرسول  
 فثبت العلم الضروري في اليقين والثبت لان هذا المتيقن الثابت بمع العلم  
 عندهم فيندرج في ذلك المتيقن في قوله يوجب العلم الاستدلال في ذكرنا بنا يوجب التكرار  
 وايضا برده عليه ان سائر العلوم النظرية كلها كذلك اي متشابهة للضروري في اليقين  
 والثبت فوجه التحقير اياه عن سائر العلم النظرية بالذكر هل لا يلزم الترجيح  
 بظاهره برده عليه ان لا يتم ان سائر العلوم النظرية متشابهة للضروري في اليقين والثبت  
 وكيف فان العلم المتيقن والثبت لا يحصل الا من القياس البرهاني الذي هو قسم من القياس  
 الذي يكون قسمين الحجة المنسوبة الى الاستقراء والتجريب والقياس برهاني لا حكم الاستدلال  
 الحاصلة بالاستقراء الناقص والتجريب والجدلية والخطابية والشعرية والسفسطية كلها  
 كلها من العلوم النظرية وليس شئ منها متشابهة للضروري في اليقين والثبت فان تلك  
 الحجة والقياسات ليست مبنية لليقين كما تقرر في مقامه هذا الاقرب في توجيه ذلك الكلام  
 ان يقال ان مراد المحقق ايراد ذلك التشبيه ببيان قرينة اي قرب العلم الثابت بخبر الرسول  
 من الضرورية في قوة اليقين وكما ان الثبات وكأنه اي ذلك من المعنى اشارة الى ما يقال  
 من ان الادلة العلمية مستندة الى البرهان الالهي المعيد حق اليقين بعد رجاءه شرابط  
 استخراج الاحكام عنها وكذلك مستندة الى التابيد الالهي المستلزم كمال العرفان الحرة  
 عن شائبة الهمم بخلاف العقليات العرفية فان العقل يعارضه الهمم في حكم غير المحمدي فان  
 حكم الهمم فيه كاذب كما بان كل موجود مشا رايه وان وراء العالم فضا لا شائبة لان

الهمم

الهمم والحسبنا الى العقل فهو مستند تجذب اليها مستحضرها حتى ان احكام الهمم يتأرجح  
 لم يتغير عنه من الاوليات فلو لا دفع الله وكذب به بارسال الوحى احكام الهمم لبقى انبساطها  
 بالاوليات فلا يصح العقل عن كد الحيلالات وما يعرضه كذب الهمم انه بعبء العقل  
 في المقولات المتبعة لتقيض ما حكم بها حكم الهمم بالخوف من الموت مع انه اوفق العقل في  
 ان الميت جواد والحي ولا يخاف عنه لقولنا الميت لا يخاف عنه فاذا وصل العقل والهمم  
 الى النتيجة كحكم الهمم وانكر ما يرد عليه انه قد تفرغ الاصول ان الادلة السمعية طينيت  
 لا قيام الى معرفة الاوضاع والالفاظ والى معرفة ان مقصود التلخيص تلك العبارة ما وجد  
 فاهل هو الحجة الحقيقية والمجازية وليس لنا الى يقين شئ منها سبيل في الاول علم بالثبات  
 انه خبر الرسول ثم هذا ان الحكم بان الحديث المذكور متواتر بخبره ورض القبول يعني لو فرضنا  
 انه متواتر فيحصل لنا علم ان خبر الرسول موم وذلك العلم بالثبات وهو ضروري  
 ثم يحصل منه العلم الثابت الاستدلال الذي ذكرته الشرح وانما يجب حل كلام الشرح على  
 ذلك لا يغيره حسب اعتبار غلط لان هذا الحديث مشهور لا متواتر مع قطع النظر  
 عن القران الحفيدة لليقين انما قطع النظر عنها اي عن القران لا عن الدلائل اذ الوجه في قد  
 الخبر الصادق على حد سبب مستلزم العلم اليقيني هو استناده مع قطع المعلوم الدينية  
 والمطالب الاعتقادية منه ان من ذلك الخبر لا فضا في ان الخبر يخرج عن الدلائل مع قطع النظر  
 عنها وان الخبر المتروك بالقران الدافعة لا ضمان ليس كذلك ان لا ينفذ مع قطع المعلوم الدينية  
 وقد يرد عليه وذكر ان قطع النظر عن القران لا عن الدلائل بان القران قد يتكلم عن الخبر غير لائمه  
 له فذلك لم يغيره اياه وكونه سببا للعلم بجواب الدلائل فان الخبر لا ينفذ العلم بدونه فذلك  
 لم يغيره قطع النظر عنها في افادته وهذا التوجيه ليس شئ لان هذا التاميم اذ كان افادة الخبر المتواتر

يحصل

الكذب



العلم بطريق الاستدلال وليس كذلك فانه بالضرورة موجب للعلم الغروي كما مر في  
 الحق **الاول** في حكم المختار لانه ان خبر الاجماع كذلك ان خبر المتواتر في جهة كونه خبر  
 قسم حكم العقل بقدر قبح كنهه ان حصول العلم من الخبر بالبداهة في المختار كما مر وبالنظر  
 الى الربلية والاجماع وهو ان هذا خبر اهل الاجماع وكل هذا شأنه فهو ثابت ومضبوط  
 واقع بقوله عليه السلام لا يجمع امتي على الضلالة وتعلمهم ما راه المؤمنون صافيه  
 عند الله حسن وتعلمهم اجماع اهل بيتي حجة على اختلاف الروايات واصل الجواب  
 عن الاعتراض على اخصار الخبر الصادق المفيد للعلم هو ان الحكم الذي اوجاهه المحقق مبني  
 على المسامحة لا على التحقيق من جهة ان كل واحد من خبر الله تعالى وخبر الملوك وخبر الاجماع من الخبر  
 الصادق المفيد للعلم وليس داخل في القسمين ان خبر المتواتر وخبر النبي هم حقيقة فادرجها  
 فيها نوع مسامحة وكيف لا فانه اذا قال شئ في شئ فهو منه وذلك على الحكم الحقيقي هو ان  
 يقال الخبر الصادق على خمسة انواع فبانه خبر الله تعالى وخبر الملوك وخبر الاجماع وخبر المتواتر **والثاني**  
 قوة النفس ان قلت هذا الذي ذكره انما راجع اليه ان العقل قوة للنفس تدل على مغايرة لها  
 وكونه الاله لها فبما يتوافق لما مر منه في وجه الحكم من ان العقل ليس الاله غير المدرك بل المدرك  
 هو نفسه قلت لا نعم ان ما ذكره ههنا مستلزم لالئمة العقل للنفس المدركة فان غاية ما لنظم  
 ما ذكره ههنا هو ان يكون العقل وصفا للنفس وصف انشائي لا بئسي الاله لما ذكره في العقل  
 الاله للنفس صدقت الالبته التي اوجيناها فيما مر وان العقل ليس الاله غير المدرك ولم ينع  
 العينية هناك حتى تنافي المغايرة التي نزلت ههنا يرد عليه ان هذا الكلام مشوب بان العقل  
 من صفات النفس الناطقة التي مغايرة لها هي الفات وهو ليس بمقتضد لما تقرر في مقامه بل  
 الحق ان النفس الناطقة التي هو كالاول جسم حسي الذي من جهة ما يقتضي وجوده ويزيد

ليس  
 وخبر النبي

بمقتضى

وينكر

وينكر ويحتسب ويدرك العقولات من حيث هي كذلك ليس به نفسا ومن حيث العقولات  
 وحكم بعضها ببعض تسمى عقلا وقوة عاقله تؤيد ههنا فها هو ان بالذات يتجملان بالاعتبار  
 فالصواب في الجواب ان يقال ان اردت من المغايرة المغايرة بالذات فلا نعم ان ما ذكره ان  
 ههنا مستلزم للمغايرة الذاتية وان اردت المغايرة في الجملة ولو باعتبار فصل لكن لا بنا في  
 العينية والاتحاد بحسب الذات ولا يوجب الا لئمة اما ما قيل في الجواب من ان المراد بالغير  
 فيما مر هو ممكن الانفكاك فحصل الالبته المذكورة هو ان العقل ليس الاله يمكن انفكاكه من المدرك  
 فصدق الالبته المذكورة اما بان يكون العقل الاله للمدرك او بان يكون الاله لكن لا يمكن انفكاكه  
 عنها فالقول بان العقل قوة للنفس ليس بخلاف لما مر من ان العقل ليس الاله غير المدرك لا يقال  
 لا يجوز على الخبر على المعنى المذكور لانه يجوز من غير قرينة لانا نقول لا نعم فذلك على وجهه على  
 المعنى المصطلح فان اهل الحق اصطلاحوا بذلك المعنى فنقول ذلك الجواب من الحق بعيد والى  
 الباطل قريب لان العقل بالنسبة الى النفس غير المعنى المصطلح لجواز انفكاكه عنها الا ترى  
 نزول عنها عند الانعقاد والجنون وغير ذلك يمكن الجواب عن وجه البعد بان العقل والنفس  
 متجان بالذات ومغايرين بالاعتبار فلا يمكن الانفكاك بينهما والظاهر ان في قول المحقق بعيد  
 اشارة الى هذا **والثاني** وقيل جددت درك بها الغايات العقل بهذا المعنى هو النفس بعينها  
 ولم يكن بينهما على هذا التقدير مغايرة لان النفس انما كذلك وان اهل العرف والصفة  
 اتفقوا على مغايرة ما هي في مغايرة العقل والنفس فلهذا انما راجع القول على المحقق وقال قيل  
 اشارة الى ما في هذا القول من الضعف برده عليه ان اردت بالمغايرة المغايرة في الجملة فلا نعم  
 ان تعريف العقل بهذا المعنى ينافي في الجملة ولو بالاعتبار بل قوله يدرك بها الغايات  
 اشارة الى جهة التقاير ان اردت بالمغايرة بحسب الذات والحقيقة فسلم ان بينهما على هذا التقدير

تدرك  
 وعقلية

ان النفس المدركة ممكن بان يكون العقل والحق



لا يكون مغايرة ذاتية لكن لان اهل العرف واللفظ اتفقوا على ان بينهما مغايرة في الذات  
والحقيقة كيف وقد تقرر في مظانه ان النفس والعقل متحدان بالذات والخاص بينهما ليس  
الاجب الاعتبار كما مر منافي الحاشية على انه فعل ان لا يوافق للعرف في ذلك واما المغايرة  
التي يتفاد من اللفظ لا يجب ان يكون محمولا على المغايرة الذاتية ولو سلم ان المغايرة المتفاد  
من اللفظ هذه المغايرة بحسب الذات فهو غير محتمل لان الاصطلاح لا يجب ان يكون موافقا للفظ  
**هذا هو السبب للعقل عدم تعينه** لا عدم تعينه العلم بتعريف القروى او التعريف الاستدلالي  
وكذا هو من الالهي والاربابي او غير ذلك اجماله مطلقا اشارة الى العموم اشارة الى ان العقل  
سبب للعلم مطلقا سواء كان ضروريا او نظريا وسواء كان في الالهي او في الطبيعي او في الارباني  
او غير ذلك **فيمد** ان في كلام الحق رد لفرق الحقين جميعا ولا يكون الرد مخصوصا بالسمية  
وبعض الغلاصة كما يتوهم من كلام الشرح **هو الاول** بناء على كثرة الاختلاف وتناقض الاراء  
هذا الدليل ان كثرة الاختلاف وتناقض الاراء دليل على بعض الغلاصة أنك تكون العلم بها  
في الالهية فلا يكون ذلك الدليل دليل السمية على ما ادعيت كما تدبر من ظاهر عبارة ان  
فان عبارة الشرح توهم ان الدليل المذكور دليل التوحيدي وليس كذلك اذ لا كثرة اختلاف  
في العلم المتشبهة المرتبة اليه بعضها على البعض من الهندسيا والعددي بل لا اختلاف  
فيها اصلا الا نادرا فتوقع الاختلاف في البعض لا ينافي السمية في البعض الاخر فلا يستدعي  
انشاء السمية في الكل كما يدعي من السمية **هو الاول** فينا نقض لان مدعى هذا هو سبب  
عدم المعلوماتية الذات الله تعالى وصفا به بل سبب نسبة المعلوماتية الى ذاته مع وصفا به فلو  
انظر فيه من قبل النظر في الالهية فلو سلم استدل لا كبح عليه وانما مطلوبكم لاننا قد تيقن مدعى  
من حيث انه افاد نظر العقل العلم في الالهية ومدعى هذا ان نظر العقل لا يفيد في الالهية فافا

فهم

كذلك

كذلك بطل استدلالكم على مطلوبكم وما كان صدق ذلك الكلام هو هو لان يكون كلام الختم  
عن درجة الاعتبار حيث لا يحتمل ترجيحها اصلا وليس كذلك رفع ذلك الدبر بقوله لكن يريد على  
ذلك الجيب عن استدلال الختم ان يقال ان قد أثبت هذا انما يتبع اذا ثبت ان الختم ينفي  
مطلق العلم سواء كان ظاهرا او بغيره او غير ذلك في الالهية او ثبت انه ادعى اليقين في تلك المسئلة  
اي قد علم ان الواجب بها وصفا به لم يعلم ولم يثبت شئ منها بعد بل الظاهر المتبادر من عبارة  
هذا الطائفة هي منكره في الكتب المبسوطة اما تنفي العلم اليقين لا الظن فانهم قالوا  
بافادة نظر العقل والظن وتعلمهم يدعون الظن في هذه المسئلة ايضا لا اليقين فافادة نظر  
العقل في الالهية الظن لا ينافي عدم افادته فيه اليقين فلا تناقض **هو الاول** فلا يكون  
فاسدا بل وعليه ان يكون الدليل الجدي الذي يتألف من المقدمات المشهورة وهي قضايا بغير  
بها جميع الناس من المسئلة وهي قضايا يتسلخ من الختم ويتبع عليها الكلام لدفعه ويكون النقص  
منه الزام الختم واتخاذ من هو قاهر من ادراك المقدمات او في مقيد الاسكات الختم وان  
افادة ذلك الدليل الزام لا يجب ان يكون صادقة في نفس الامر فانظر في مظانه من ان مقدمات  
الجمل لا يجب ان يكون صادقة مطابقة لما في نفس الامر فانها قد يكون صادقة وقد يكون كاذبة  
بل كيف كنا مقبولة عند الختم وبذلك يحصل الزام فلا ينافي حصول الزام من الصادق والواقع  
في نفسه وكيف لا فان الحجج الجردية والدلائل الزامية للختم متداولة في ما بينهم شائعة في الكتب الكلامية  
وقد تقرر فيما سبق مقدماتها لا يجب ان يكون صادقة والعقل بعدم افادتها في افادة الدلائل الزامية  
الزام الختم تقول ان كلكم يقول ليس له معنى وتقصي يجب ان لا يقتضي اليه **هو الاول**  
فان قيل كون النظر مقيدا للعلم ان فان قيل هذا الاستدلال لو تم لدليل على انه لم يكن ان يحصل  
لنا التصديق بتلك المقدمات ان قد لنا ان النظر مقيد للعلم وبيان ذلك حاله ان حصول التصديق



وما بالبرهان او بالنظر الاول  
ولا سبيل الى اثباته من غير ما ذكره  
في اثره فكم يمكن حصول التصديق به

بها ولا يدل ذلك الاستدلال على ان تلك المقدمة غير صادقة وان النظر لا يفيد العلم والفرق  
الاصلي والمقصود الكلي بمبيان الثاني لا بيان الاول فلما نعلم ان الدليل المذكور على تقدير  
تمامية انما تنفع العلم بالافادة لانفس الافادة كمن يمكن ان يقال ان جهتها غايات الاول افادة  
النظر العلم والثاني حصول معرفة ان النظر مفيد والعامل بنسبة الافادة بنفسها فاليست  
علمها ايضا وانما يكون بها معا ففرض انك المستدل في ذلك الاستدلال هو في المقام الثاني  
دون الاول فيحصل المطلق الخشي منها توجيه (و لكن لا سيما المقام اقول وعلمه عند  
رأيه في كتاب لا يفتقر الى ولا ينسب **هو الاول** اثبات النظر بالنظر ان يكرم من نظريته  
ما قد يكم كل نظريته في قطع المادة والصورة مفيد للعلم اثبات افادة النظر المخصوص الذي  
هو من جزئيات تلك الكلية المذكورة المستدل به عليها قطعاً اعني قولنا النتيجة في كل نظر  
تباين معلوم الشيء مادة وصورة لازمة لزوماً قطعاً لما هو قطعاً وكل ما هو كذلك فحق  
قطعاً فاقبض في كل قياس صحيح حقه قطعاً وهذا من قولنا كل نظر قطعي المادة والصورة  
مفيد للعلم اما الصوري فاقبض لا مفعول للعلم بصهي المادة والصورة الا ان قطع كجبة المقدمات  
وحقيقة استلزامها للنتيجة واما الكبرى فبديهة لا شبهة فيها اذ قولنا كل نظر صحيح القطعيات  
لا يعقبه شاف للعلم شاف على مقتضى العلم مع عدم المانع وكل ما هو مشترك على مقتضى العلم  
مع انتفاء المانع يفيد العلم وينبذ منه اما الصوري فلان النظر الصحيح ما ينطوي على  
جهة الدلالة اعني العلاقة العقلية الموجبة للانتقال الى المخطوطة باعتبار ما ارتفع  
الموانع واما الكبرى فلان مناسخ خلف الشيء عن الخفض مع ارتفاع الموانع والاستدلال  
عليها بافادته في النظر المخصوص والجزئي الخاص المخصوص الذي هو من جزئيات الكلية  
المذكورة ويلزم من ذلك توقف الشيء على نفسه الذي هو لازم الدور ويلزم التناقض ايضا لاستلزام

قطعاً

كون

كون الشيء معلوماً كونه وسيله وغير معلوم كونه مطلوباً وانما قلنا انه يلزم على ذلك التصديق  
والتناقض ان كون الشيء معلوماً وغير معلوم حين كونه معلوماً لان القضية الكلية التي ادعيناها  
اعني قولنا كل نظريته في قطع المادة والصورة مفيد للعلم مشترك على احكام جزئيات موضوعها  
ولا يخفى ان اثبات الكلية اثبات الحكم لكل واحد واحد من جزئيات موضوعها  
فانما بالانظر المخصوص <sup>الذي</sup> يجب ان يكون من افراد موضوعها يوجب اثبات حكم ذلك النظر المخصوص  
بنفسه ان يثبت نفس حكم ذلك الجزئي له ويهدى لاستلزامه توقف الشيء على نفسه وكونه  
معلوماً من جهة كونه مستدلاً به على نفسه وغير معلوم حين كونه معلوماً من جهة كونه مستدلاً  
عليه بنفسه وذلك ما لا يخفى فيه وقد يقال في الجواب عن استدلال الخفص ان مقتضى  
اثبات الحكم انظر استلزام العلم به من النظر بان يعلم المقدمات مرتبة فيعلم النتيجة  
وهذا انما يتوقف على كون النظر مفيد للعلم لا على العلم بان ذلك النظر مفيد للموقوف هو  
التصديق بالنتيجة والموقوف عليه هو صدق المقدمات المرتبة فاللازم من اثبات النظر  
بالنظر استلزام العلم بالحكم الواقع فيه ولا خلاف فيه لانه الموقوف على هذا التقدير هو العلم  
بالنظر والموقوف عليه هو نفس النظر بل صدقه وليس بشئ من المحذور وهذا كما ان تصدق  
الماهية يستلزامها الخاصة اللازمة بمعنى انه يتصور في تصور وان لم يعلم الاختصاص  
الاختصاص والنزوم وقد رتبنا شرح العلامة في شرح المعاصد ولم يلتفت اليه  
اهما قال هناك معنى كلام الخفص على ان اللازم في القياس هو صدق النتيجة والمعلوم  
صدق المقدمات المرتبة ويكونا مسئلة لمطابقة او اكتسابا على ما نقرر من ان العلم يثبت اللازم  
يستلزامه العلم بجزءه المعلوم ويتمحقق المعلوم وهذا بخلاف التعريف بالخاصة فانها لا لزوم  
تتحقق من التصديق في كون كانت التصديق بالتعريف بالتعريف بالنتيجة

من نفس الحكم الصادق الواقع فيه

المحذور

ولما التصديق بالنتيجة اعني العلم به  
بجسديتها كما ينبغي ان يتصور في التصديق بالنتيجة  
المرتبة







هذا الذي حققناه لك هو التحقيق والتحقيق الحق في هذا العلم طيف لا مزية  
 فان كنت طالب الحق فاعبر عن معنى السببية فاعبر ذلك ومع ذلك في ذلك  
 المقام **الاول** من غير احتياج الى الفكر الا في ان يقال بديل قوله من غير احتياج الى الفكر  
 ان من غير احتياج الى السبب لان ما يحصل باول التوجيه اخص مما يحصل من غير فكر لان ما يحصل  
 من غير فكر قد يحتاج الى سبب كالسبب الحدس والتجربة وغير ذلك بخلاف ما يحصل باول  
 التوجيه فانه لا يحتاج الى مطلق السبب بل لا يحتاج الى سبب اصلا فان قيل وان كان  
 القيد الاول بحسب الظاهر اخص من القيد الثاني لكن المراد منهما المفعول العام بقرينة القيد  
 بل نقول جعل ان **ج** القيد الثاني تفسير الاول اشارة الى التعميم فلما تبع القيد الاول  
 وجعله اس القيد الثاني تفسير الاول اي قوله باول التوجيه وان كان مقبولا لا يحل في نفس الامر  
 لكن لا يلزم تعريف **ج** لان الضروري على هذا التعريف ما يحصل بدون فكر ونظر وقد يتردد  
 اشارة **ج** فيما سيجي كما ستعرفه ان الضروري اذا كان متعابلا لاكتسابه لا يفتر بالاكيد  
 فحصل منه دور التجربة واما اذا فتر ما يحصل بدون فكر ونظر على ما قدره الشارع يرد  
 عليه انه بعد فخصيص القيد الثاني يكون المراد من قوله من غير احتياج الى الفكر من غير احتياج  
 الى ملاحظة ثبوتين لتقدير الطرفين والنسبة ولعل في قول المحقق والاولى اشارة الى  
 ذلك **هو الاول** فهو ضروري الظاهر كقوله من عبارة المحقق انه حصل الضروري  
 في متعابله الاكتساب وما يتبادر من تعريف **ج** كما سيجي هو ان الضروري اذا كان  
 واقعا في متعابله الاكتساب لا يفتر الى اصل مباشرة الاسباب بالاقتدار يراوده ما لا يكون  
 فحصل منه دور التعبد وعلى هذا يرد عليه اي على المحقق ان المثال المذكور للضروري وهو  
 الكل اعظم من الجزء لا يكون مطابقا للمثل لانه يتوقف على الانشأ المتدور وتقدر الطرفين

سوى العقل ج

في بيان ان الضروري لا يفتر بالاكيد  
 في بيان ان الضروري لا يفتر بالاكيد  
 في بيان ان الضروري لا يفتر بالاكيد

امره

المتدور

المتدور فلا يصدق عليه تعريف الضروري فلا يصح تعيلا له واقتداره على المحقق انه يكون  
 حال بعض العلم الثابت بالفعل كالتجربة والحدس مما لا يفتر مذكور لانها لا بد فلان  
 تحت شئ من التعيين اما عدم وجودها للضروري فمقدم حصولها باول التوجيه فانها  
 محتاجة الى التجربة والحدس واما عدم وجودها للاكتساب فلان حصولها لا يكون مباشرة  
 مباشرة الاسباب بالاقتدار اما الحدس فلان حصوله من غير اختيار واما التجربة فلان حصوله  
 لا يكون مباشرة الاسباب يرد على الايراد الاول ان المراد بالضروري ما لا يكون فخصيصه  
 بعد تقدير الاطراف متدور التعبد وذلك معلوم بحسب المتعارف فالضروري ما لا يكون فخصيصه  
 الاول وهو الذي لا يحتاج بعد تقدير الطرفين والنسبة الى شئ اصلا ولا خفا في انه بعد  
 كل شئ وتقدره اعظم من جزئه وتقدر النسبة بينهما يحصل التعبد من غير اختيار  
 فلما ان اراد انه لا يكون للقدرة والاقتدار في اصطلاحه حصوله فهو غير سليم قال الشارع العلامة  
 واما الحدس سببا فحق فضايا يحكم به العقل بحدس قدس قدس من النفس ببدل معه الشك وحصل التعبد  
 بمشاهدة التوازي كالحكم بان نورا نورا مستقلا ومن نورا شمس فيكون كانه يضيء واجاب عنه الذين  
 الشمس ينقل ضوءه الى متعابله الشمس فيقول العقل انه لم يكن نورا من الشمس كما لا يكون  
 فهو كالحجرات في تكرارها هدية ومعارضة القياس الحق انتهى كلامه وعلم منه ان القدرة والاقتدار  
 وفلان الحدس وان حصوله مباشرة الاسباب وحرف العقل والنظر المتقدم لكن لا طريق  
 للفكر وتكرارها هدية ومعنى قوله مباشرة الاسباب بالاقتدار وهذا ان يكون للقدرة والاقتدار  
 وفلان الحدس فلا يلزم الاستقلال كما قدره **ج** بالمحس في الحاشية التي هي نانية تلك الحاشية وان  
 اراد ان القدرة لا يكون مستقلا حصوله فمستحيل لكن لا يوجب خروجه عن الاكتساب كما عرفت  
 وقوله واما التجربة فلان حصوله لا يكون مباشرة الاسباب غير سليم وكيف فان التجربة فضايا يحكم بها

تحت  
 التجريب والتجربة والحدس  
 التجريب والتجربة والحدس  
 التجريب والتجربة والحدس

ج



الفعل بانضمام تكرار الشاهد اليه والقبول الخفي لليقين اليها وهو ان وقوع المتكرر  
 على نهج واحد لا بد له من سبب وليس ذلك الا مباشرة الاسباب فالاو في تعيين معنى  
 البداية والاستدلال والاكساب اختيار ما ذكره بعض الشرح من ان معنى البداية  
 عدم توسط النظر لا الحصول باول التوجه ومعنى الفروض ما لا يحتاج في حصوله الى النظر  
 والفكر هو هذا المعنى بابل الكسبي والاستدلال وهما مترادفان في معنى علة لا يحتاج  
 في حصوله الى نظره فكر وكل ما لا يحتاج في حصوله الى نظره وفكر فهو داخل في الفروض سواء  
 كان قسما او جزءا او حذو سببا او غير ذلك مما لا يحتاج الى الفكر وكان في قول الخشبي فالاو  
 اشارة الى ما ذكره الشرح في شرح كلام المحقق ايضا صحيح لكن ما ذكرته اول منه و  
 الظاهر ان وجه المعنى هو ما استدلنا به فقد تقرر الاول ويفسر ما لا يكون تحصيله متوقفا  
 للمحقق فان قيل هذا التعريف فاسد غير مانع عن وقوع الفرض انه يشمل بمعرفة كونه الاول  
 لان تحصيله لا يكون متوقفا للمحقق مع انه لا يكون ضروريا قلنا لا في صدق التعريف  
 على ذلك لان كلمة ما في التعريف مع ذلك كدلالة على العلم الحاصل للمحقق وهي ان  
 كلمة ما وان كانت بحسب المفهوم اعم من ذلك لكن تخصصها بهننا بالعلم بالحادث بقرينة انه  
 ان الفروض قسم من اقسام العلم بالحادث فيحصل الكلام ان الفروض هو العلم الحاصل  
 للمحقق من غير احتياج فعل هذا لا يشمل التعريف ما و ان النقص لانه لم يحصل للمحقق بل  
 هي منسفة الحصول له فلا يلزم منه كونه العلم بحقيقة الواجب ضروريا وقيل ان يقول  
 سلمنا عدم انتفاء التعريف بالما و المذكور في كونه يبدو عليه انه ينتقض بالحدس  
 فانه يشمل لان تحصيلها لا يكون متوقفا للمحقق فذلك كونه بعضه ان اوجها ان الحدس  
 في هذا التفسير لا يفتقر الى امر غير متوقفة لا يعلم ان حقيقة تلك الامور المتدور التي يترتب

حصول الحق عليها ما هي ومتى حصل وكيف حصلت مع انها لا بد في العلم الذي  
 هو الفروض بل انها كسبية كما تقرر عليه ان الشرح فلا يكون التعريف مانعا على ربه  
 على اننا نقول الصواب او خالفها في الفروض لان تحصيلها غير متوقفة للمحقق فكيف يدركها  
 ان شرح العلامة في الكسبي التسمي لان الفروض وقد علم جوابه ما ذكرناه في الحاشية  
 السابقة تفصيلا وبالحكمة ان الشرح محل التعريف على نفي فعل القدرة فالفروض  
 عند ما لا يكون بقدرة المخلوق دخلا اصلا في تحصيله فعل هذا لا يشمل التعريف  
 الحدس لانه لا يكون بقدرة المخلوق دخلا فيها فلا يجب اوجها في الفروض فلا يلزم  
 شئ من المحذورين وذلك البعض ادرجها في تعريف الفروض وجعلها من الفروض  
فقد ان التعريف على نفي الاستدلال القدرة فالفروض عند ما لا يكون بقدرة  
 المخلوق مستقلا في تحصيله فعل هذا يكون الحدس دخلا في الفروض المعرف و  
 يشملها لكل من التعريفين وجهه وطريق صواب هو موثوقا ومستقبلا وقد وقع في  
 بعض النسخ لفظ الحدس بدل الحس في قوله بعضهم ادرج الحدس وليس خطأ  
 وذلك لان الحدس ايضا داخل تحت الاكساب كما يشاهد ما قررنا شرح الاكساب  
 وان لم يقر به وقد بينا في الحاشية ان بقاء وجه اندراجها تحت الاكساب على تعريف  
 الشرح لكن هذه النتيجة لا يلزم قول الخشبي في الحاشية ان بقاء ان حال بعض العلم  
 الثابت بالفعل كالتجربيات والحدس مما لا وقد عرفت جوابه فلا تغفل فالاو  
 وقد يقال في مناقبة الاستدلال ويفسر ما لا يحصل بدون فكر ونظره وليس يشترط في نظر  
 الدليل في تعريف الفروض الى ان الكلام في العلم المتدبرين وانما هي الفروض بهذا المعنى  
 وما يباين قسمان منه فقد تقرر الاول فلهذا لانه لا ينافي في كلام صاحب البداية اقول وجه

التعريف

النسخة

الناقض



هو انه كلما ضيق في التبع الاول ان الحسنة لا يكون داخله تحت الضروري بل  
هي داخله تحت الاكسنة لانها مباشرة الاسباب في التبع الثاني حكم بانها داخله تحت  
الضروري غير داخله تحت الاستدلال لانها لا يحتاج الى نظرية فلو لم يكن كذلك لكان التناقض  
وهو انه في التناقض هو ان للضروري معينين احدهما اضعف من الآخر فالضعف الاضعف  
هو ما كثر في نفس العالم من غير كونه واضحا في المعنى العام لا يحتاج في حصوله الى نظرية  
وان الاكسنة اعم من الاستدلال هو المعنى العام فحين حكم صاحب البداية بخروج الحسنة من  
الضروري ودفعها عن الاكسنة اراد بالضروري المعنى الاضعف وعين حكم بالدفع اراد  
المعنى العام فحصل كلامه ان الحسنة لا يكون داخله تحت الاكسنة في الذي هو اعم من الاستدلال  
غير داخله تحت الاستدلال الذي هو اضعف من الاكسنة فلا تناقض فلو لم يكن للضروري  
معنيين ولم يكن الاكسنة اعم من الاستدلال بل كان الاستدلال مرادفا للاكسنة والضروري  
مقابلها مرادفا للمعنى في الحسنة السابقة ما اندفع التناقض عن كلام  
صاحب البداية وما بيان التناقض على وجه قدر الحسنة هو ان جعل صاحب البداية الضروري  
في التبع الاول في مقابلة الكسبي وقسماله وجعل الحاصل بنظر العقل من اقسام الكسبي اعم  
من ذلك ان يكون الضروري قسما للحاصل بنظر العقل ايضا لان التبع لا يشترط قسمه ايضا  
ثم قسم الحاصل بنظر العقل الى الضروري الذي هو قسم له والى الاستدلال فكان قسم  
الشرقي قسمه وهو حكم بالتعيينين لانه حكم اول الحكمين بان الضروري ليس قسما للحاصل  
بنظر العقل بل هو قسم له ثم حكم ثانيا بان الضروري قسم منه او نقول حكم اول بان الضروري  
قسم للحاصل بنظر العقل ثم حكم ثانيا بان ليس بقسم له بل هو قسم منه وحاصل الدفع ان الضروري  
معنيين احدهما اعم من الآخر وان الاكسنة اعم من الاستدلال والمعنى الاضعف للضروري

ان الضروري بالمعنى الاضعف هو الظاهر  
للكسبي

عن تناقض الاكسنة  
والضيق منه اي الى اصل  
وتنظر العقل هو الضيق  
بمعنى العام

مقابل للاكسنة والمعنى اعم مقابل للاستدلال كما مر والتبع للحاصل بنظر العقل  
هو الضروري بالمعنى الاضعف اعم من التبع الاستدلال فلا تناقض معنى هذا ثم استبعد  
المخبر عن وجه التناقض قائلا بـ شرعي بـ شرعي كيف يتجلى التناقض ابتداء طائفا ان  
هذا التناقض انما يتجلى اذا جعل الحاصل بنظر العقل مطلقا سواء كان بطريق مباشرة  
اولا من الكسبي او كان المقسم في التبع الى الضروري والاستدلال الحاصل بنظر  
العقل بطريق مباشرة دون المعنى العام اما اذا كان الداخل في الكسبي هو الاضعف دون  
العام ولم يكن المقسم في التبع المذكور الحاصل بنظر العقل مطلقا دون المعنى الخاص  
فلا يتجلى التناقض اصلا وان فرض ان للضروري معنى واحدا فقط لانا نقول ما يكون  
الضروري قسما له هو الاضعف وما يكون قسما منه هو المعنى العام فلا تناقض والحال ان المقسم  
في الكسبي هو المعنى الاضعف وان المقسم هو المعنى العام وما كان دفع التناقض بهذا الطريق  
جنيبا على ان الحاصل بنظر العقل اعم من الحاصل بمباشرة نظر العقل وان الداخل في الكسبي  
هو المعنى الاضعف دون المعنى العام وان المقسم في التبع انما هو المعنى الاضعف فربما  
نقول اما الاول فلا بد قد مر ان العلم بالحادث لا يكون ولا يحصل الا بالاشياء التي هي  
الحسنة العقل والتواتر وليس كما جعل بالاسباب يجب ان تكون مباشرة الاسباب فان  
الحصول للضروري المقابل للاكسنة ليس الاسباب مع انه ليس بمباشرة وان كان سببه  
منه في نظر العقل لعدم كونه قسما ولا متواترا يصديق عليه انه حاصل بنظر العقل ولم  
يصديق عليه انه حاصل بمباشرة نظر العقل فتحقق مادة الافراق بينت العموم واما  
الثاني فلان صاحب البداية جعل الكسبي اعم من الحاصل فلو لم يكن حصوله بمباشرة الاسباب  
فاذا قام الكسبي هو الحاصل بمباشرة نظر العقل وان الحاصل بنظر العقل مطلقا

ابتداء

المعنى



ثم نقول ببيان الامر الثالث الذي ينشئ عليه دفع التناقض ان صاحب البداية قسم  
 اولاً مطلق الاسباب الى ثلثة دون الاسباب المباشرة فالمقسم فيه هو السبب مطلقاً  
 ودون المقيد الاسباب المبطل ثم قسم ما يحصل به سبب خاص اخر نظر العقل الى قسم  
 الحاصل بنظر العقل الذي قسمه من السبب المطلق دون السبب المباشر الى الضروري و  
 والاستدلال فليس المقسم في تقسيم الاسباب الى ثلثة الخاص ان الاسباب المباشرة هي سبب  
 ان يكون المقسم الثاني ايضاً خاصاً اخر الحاصل بمباشرة نظر العقل فليعلم ان الحاصل  
 بنظر العقل مطلقاً حاصله لا سبب بمباشرة فيرفع عدم الحاصل بنظر العقل فيناقض الحاصل  
 ان الحكم بان الضروري قسمه الى حاصل بنظره وان قسم منه ولو سلم ان المقسم في تقسيم الاسباب  
 الى ثلثة هو الحاصل ان السبب المباشر دون المطلق فتقول يجوز ان يكون بين المقسم  
 وكل واحد من الاقسام عموم وقصد من وجه كالحيوان بالنسبة الى الالبين وغيره فان قسم  
 الحيوان اليه ما ان كل واحد منهما يرد عليه كالحمار والاسود والابيض فيجوز ان يكون فيما  
 نحن فيه ايضاً كذلك ان يكون نظر العقل اعم من وجه من المقسم الذي هو السبب المباشر المقسم  
 في التقسيم الى الضروري والاستدلال هو الحاصل بالقسم الاعم من المقسم من وجه يعني ان المقسم في  
 التقسيم المذكور هو الحاصل بنظر العقل مطلقاً الحاصل بنظر العقل المباشرة فلا تناقض  
 اصله بل عليه ولا ان وجه التناقض هو ما ذكرته في صدر كاشفة لا ما ذكره الخ في فلاح  
 عليه اورد الخ في ونايه ان التقسيم عبارة عن ضم القيود المتخلفة الى مورد القسم المحصل  
 بانقسام كل قيد اليه قسمه من القسم عبارة عن مجموع مورد القسم مع القيد فلا يتحقق  
 بدون مورد القسم والقسم انما المذكور هو الحيوان الابيض والحيوان الغير الابيض فلا  
 تبدل القسم بنظره قسمه كان له وجه في الجملة مع يرد عليه التقسيم الثاني الواقع في الكلام صاحب

هو



البداية

البداية اي على التقسيم الحاصل من نظر العقل الى ضروري يحصل باول النظر من تقسيم الاسباب  
 بجانب فيه الى نوع تنقسم مع المقسم بالتجزيات والحدس فانها سبباً داخلية في الضروري  
 لانها لا يحصلان باول النظر ولا في الاستدلال لانها لا يجان الى الفكر والنظر فيحتاج الى جعل  
 قوله من غير نظر تفكير القول باول النظر فيكون الضروري يرفع الى صلب بدون الفكر والنظر فيشمل  
**هذا الاول** حتى يرد به الاعتراض مع صفة الاسباب في ثلثة يعني لو كان الالهام سبباً للعلم يرد  
 عليه ان القسم ليس بمعنى لانه يخرج عنه الالهام لعدم وقوعه في شئ من ثلثة المذكورة  
 اخره الحاصل والخبر الصادق والعقل ويحتاج في وقوعه بانه وان كان واقفاً مطلقاً  
 السبب لكن لما لم يتعلق بعدة على هذه سبباً مستعلاً عرضاً متعدد وكان مرجع ال  
 العقل لم يعد قسمه ارباعاً من السبب المطلق بل ادرجه في القسم الثالث بنظر العقل مثل الحدس  
 والوجوه والوجدان فانها داخل تحت مطلق السبب لكن لما لم يتعلق لها عرض بها صلباً وكما  
 مرجع الكل الى العقل فليعلم سبباً ثانياً يرفع الى العلم بمجود الرجوع الى الوجدان او بانقسام  
 حدس او وجوه او غير ذلك كما مر في الشرح في تقسيم الاسباب. ولما لم يرد الا عرضاً المذكور  
 مع المقسم المذكور لان الالهام ليس من اسباب العلم عند اهل الحق لم يجز ان يجز الى الحدس المذكور  
**هذا الاول** لان تخصيص العمى بالذكر لا وجه له قيل ليس المراد به العمى ههنا ما ينال العلم  
 بل بمعنى الشبوت والعمى بمعنى الشبوت جاء في لغة العرب كما قال الشاعر صرح عندنا راس  
 عاشق يراهم يعرفوا غش من ان ثبت عند الناس وليس له راد به في الشرح ما ينال العلم والوجدان  
 ان ان ارادة الشبوت من لفظ العمى المذكورة في تعريف الالهام انما هي خلاف الظاهر في الشرح  
 من غير قربة وهو غير محذور ومع ذلك يكون فيه الاستدلال ان ذكره في التعريف المذكور ومنه عن  
 الحاصل في ثلثة وايضا في ذكر الالهام خلاف المقصود كما ذكره موهم لان يكون المراد به ما ينال العلم

غيره

صحيح



وهو غير مقصود **هو الاول** فكانه اراد بالعلم ما يشتمل على ان الظن والاعتقاد الجازم الذي يقبل  
 الذوال قد تقرر في ما مضى ان المراد بالعلم هو اليقين ان الاعتقاد المطابق لما في انما ثابت وان  
 لا يشتمل على اعتقاد وحكمة كان مستورا بان يشتمل العلم للظن والبرهان القابل للاراد ليس امر اعتقاد  
 غير مرضي بهما قاطع وقد تقرر انه دقيق **هو الاول** مما يعلم به الصانع في هذا القيد ان  
 الى وجه التسمية ان وجه تسمية ما سوس الله به بلفظ العالم وذكر ان لفظ العالم مطلق من العلية  
 وما سوس الله به كونه مما يعلم به يكون علامة له وليس كذلك القيد من جهة التعريف والابتن  
 الاستدراك لان ما يتيم بدون ذلك القيد يد عليه ان ما سوس الله به كما يكون فاصلة من  
 خواص العالم كذلك كونه مما يعلم به الصانع ايضا فاصلة منها والتعريف الرسمي كما  
 يجوز ان يكون مفردا كذلك يجوز ان يكون مركبا وكما يجوز ان يكون في الجنس والى فاصلة كذلك  
 يجوز ان يكون مركبا من العرض العام والى فاصلة ومن الى فاصلة والى فاصلة اذ اريد  
 به التميز اقول في جود تركيبة من الحد العام والى فاصلة ويسمى رسما كمالا فانه يفيد زيادة  
 تميزه من بديهيته كما بين في علم منطق هو الذي ذكرناه مع اننا لا نقول من المنطقيين فكان  
 المختار في قرار ان التمايز من غير كمال لا دليل على صحته **هو الاول** يقال عالم الاجسام  
 وعالم الاراض وعالم النبات وعالم الحيوان في ذكر اجسام العرض والنبات والحيوان اللاتي هي من  
 الاجناس ان رة الى ان المراد من قوله ما سوس الله به من الاجسام والكلية دون الاشياء  
 الحسوسة **هو الاول** يقال ان لا يقال ان عالم بل يقال ان من العالم في الكلام المذكور  
 ايضا ان رة الى ان لفظ العالم قد يندرج في لفظ العالم لكل واحد من الاجناس والجميع كمال  
 الله وان اسم القدر المشترك بينهما يندرج في لفظ العالم على كل واحد منهما وعلى كمالهما  
 من حيث هو مجموع اطلاق اللفظ الموضوع للشيء الكلي على جزئياته لا انه موضوع للجميع من حيث

الصانع

ما سوس الله توم

ان مجموع واسم لكل والا كما صح جملة ان جميع العالم بالعلمين في مثل قوله رب العالمين  
 عليه ان يجوز ان يكون العالم هو صنفه بالجميع والقدر المشترك ايضا كما تقرر ان بعض الحقائق  
 عليه والجميع باعتبار كونه الكلي فلا اشكال **هو الاول** لكن بالنوع قال ان رة  
 الثلاثة الى قدم الصانع هو اذ لا وجود في النوعية لكن بالنوع كذا استمرار تلك الصور  
 كمالا او النار او غيرهما في ضمن افرادها الشخصية المتعاقبة بل انما يتبع انما في كل قطعة  
 صورة شخصية كما يكون في كذا في ضمن انواع الحركات الامتزاجية كالجو والارض  
 والماء والحرارة في شجرة منها صفة من ان الصورت النوعية العنصرية قد تميز بالجنس  
 وذكر ان ما ذكره لا يجوز خلقه من الصورت النوعية باسرها بل لابد ان يكون معها واحدة  
 منها كمن هذه الصورت متراكمة في جنسها دون ما يميزها النوعية فيكون مستمر الوجود يتعاقب  
 افرادها الى غير النهاية لكن خصوصية النارية او الهوائية او المائية او الارضية لا يلزم ان يكون  
 قديمة عند جميع ما يسمي من قبول الكون والنفاذ في جود اعدوت انما كان يكون نوع النفاذ  
 مثلا حادنا غير مستمر الوجود يتعاقب افرادها الشخصية اذ يجوز حصوله من منظر اخر بطريق  
 الكون والنفاذ وكذا لا يشك في ان الكلامين لا ينفذ في شرح انما صنفه في الصانع  
 بنوع ما في لزوم كونه قديمة حيث قال لا يلزم ان يكون قديمة لما يسمي من قبول الكون والنفاذ  
 ولا خلاف في انما ذكره ههنا لا يكون متناظرا لما ذكره في شرح المقاصد قال في شرح المواقف اما العنصر  
 فقديم بموادها وبصورها الجسمية بنوعها وبصورها النوعية بجنسها نعم الصور الشخصية فيها  
 انما في الصورت الجسمية والنوعية والاراض الشخصية محدثة ولا امتناع في حد ذلك  
 بعض الصورت النوعية العنصرية كان يكون نوع النار مثلا حادنا غير مستمر الوجود يتعاقب افرادها  
 الشخصية ولا امتناع عند جميع استمراره كذلك لافي استمرار انواع الحركات في ضمن افرادها  
 ايضا

لفظ

هو

والنباتات

المذكورين



المتعاقبة بل انما انتهت كانه فعل من ذلك ان قال ان صدور العناصر قد يتبع بعضها الاشكال  
 بغير صدور الاسطقسات ولا حصول الاربعه التي ينتهي المركبات اليها عند التحليل اذ انما صدور  
 العناصر امره العاليه الثالث ان الحيوان والنبات والمعدن القديمه بالتوابع وكان  
 ان يرجع ماله هذا الكتاب الى هذا التعبير اشارة الى ما ذكرناه من تفصيل مذهب الفلاسفة  
 او نقول على تقدير تسليم ورود الاشكال على ظاهر عبارة ان رجع انه اراد بالتوابع في قوله  
 لكنه بالتوابع الاضافي وبعد انما هيته المقولة عليها وعلى غير ما الجنب في جواب ما هو فيقول ان اجتناب  
 ايضا برده على كلام المحقق في الجمع ورود الاشكال ومنع المناقاة بين المشهور وبين كلام الشيخ  
 فلا يخفى في الجواب الى التفسير الذي اركبه المحقق رجع كما لا يخفى ~~في~~ ومنه قيام اقيام  
 الصواب او قيام الممكن قيد ان قيد القيام بالاضافة الى ضمير العين او الممكن اخر ان قيامه بما  
 بذاته يقع لو قال معنى القيام بالذات لتشكل قيام الواجب بذاته فلم يصح ان يقال ان معناه ان  
 بنفسه لان هذا المعنى مخصوص بقيام الممكن ثم لا يخفى ان هذا التعريف ان تعريف العيني انما هو  
 بما يكون قيامه بذاته بالمعنى المذكور غير مانع لانه تعيدق على المركب من عيني وعرض فاما كالمركب  
 المركب من الامارة التي هي الاصل كما جاز الحنب واليهما الاجتماعية التي هي الاوضاع المشهورة  
 انه ان المركب من العيني والعرض ليس بعين كما ان ليس بعرض بل هو عليه انما لا يصدق التعريف  
 المذكور على المركب المذكور فان الوجود العينية معبرة في تعبير الاصل والاعراض فهي  
 شريكة الاقام متعارضة كما تقرر في مطلقه ولا يمكن تركيب ما هيته واحدة حقيقة في عرض  
 ومحملة كما ثبت في موضعه فلا يكون المركب منهما موجودا واحدا في نفس الامر في موجودان  
 فلا يصدق عليه كطرف ولا كطرف ولا في ان صورة السرير عرض قال بعض المحققين المشهور  
 ان الصورة المفردة عيني ~~هو~~ هو وجوده في الموضوع ان ليس وجود العرض في نفسه

انتهى

منع بان

المتعاقبة في

امر اخر مما ينال وجوده ان الموضوع في وجوده في الموضوع وقيامه به وقيل بان  
 انه يتصور معنى ذلك على ان وجوده الرابطة الذي هو معنى شي مع وجوده المحل الذي  
 هو معنى غير شي وليس هو بشي اذا كان معنى واحدا يلزم ان يكون الشيء الواحدية من  
 مقولة الاضافة واخرى من غير ثباتي المقولات وهو مح على انما نقل في بعد العقل بينهما الترتيب  
 العقل والعلية حيث يقع ان يقال وجد العرض في نفسه قد جدها كجسم وقيامه به وهذا  
 الترتيب العقل والتقدير الذي هو متبادر الى اوجب التعارض فان الشيء لا يكون مقوما  
 على نفسه وايضا نقول ان المكان بنوع الشيء في نفسه غير المكان بل هو في غير ما فكيف يحدد  
 الشيء ان الممكنات مع التعارض بين المكانات كذا افاده السيد الشريف قدس سره في شرحه للواقف  
 يد عليه ان مدارا لا عرض على ان الوجود محقق في احد ما شي وانما في غير شي وهو لم يثبت  
 بعد لا يمكن ان يكون له معنى واحد فيجعل هذا المعنى انه يعرف حال الفروع يكون غير متعلق  
 بالمعنى فيه وهذا المسمى بالوجود الرابطة وقد لا يجعل ان يعرف حاله وحيث يكون مستقلا بها  
 وهذا المسمى بالوجود في نفسه كما ذهب قوم وقد صرح به السيد صدر الدين محمد النيراني  
 قدس سره العزيم في حاشيته للشرح الجديد للتحريم المنسوب الى العلامة الطوسي قوله يلزم ان  
 يكون الشيء الواحدية من مقولة الاضافة واخرى من غير ثباتي ان اراد ان يلزم ان يكون المعنى  
 الواحد بل التعارض حاله وحدوث تعلقه بشي اخر فان من مقولة واخرى من غير ثباتي فذلك  
 هو اذا المعنى البديهي المسمى بالوجود ان اضيف ونسب الى امرين وقيل وجودا مالاخر واخذ  
 من هذا الجنبية بتعلق المضاف واذا اضيف الى امر اخر وقيل وجود الشيء لم يدخل  
 تحت وان اراد التعارض مطلقا ولو بالاعتبار الى انه يلزم ذكره وان كان يتغير حاله وحدوث تعلقه  
 بشي اخر فذلك وهم وقوله الترتيب العقل يوجب التعارض انما هو بالتعريف مطلقا

بما هو جيب

واحد



ولو بالاعتبار فليس لكن لا ينافي الاتحاد بان ذات الذي هو مدعا وان اراد التقارب بان ذات  
 فاجابة التقارب بان ذات في مسلم الا بغير ان يقع ان يقال وبعدها لا ينافي مع ان ليس  
 هناك الا وجود واحد بحيث لا ينافي قوله امكان ثبوت الشيء في نفسه في امكان ثبوت غيره ان  
 اراد بالمغايرة المغايرة الذاتية في مسلم وان اراد بالمغايرة مطلقا ولو بالاعتبار ولكن لا ينافي  
 اتحاد الشئتين الممكنين في ذات **الاول** اعني الطول والعرض والعرض الطول هو الاستد  
 المفروض او لا والعرض هو الاستد المفروض ثانيا المتقاطع للاول على زوايا قائم والعرض هو  
 الاستد المفروض ثانيا المتقاطع للاولين على زوايا قائم وبذلك يرد بالاباء الثلثة منها المتقاطع  
 المذكور لعدم تحقق التقاطع بالوجه المذكور بمجرد اجتماع الثلثة بل الطول بعينه البعد  
 المفروض او لا والعرض بعينه البعد المفروض ثانيا والعرض بعينه البعد المفروض ثالثا من غير اعتبار  
 التقاطع فيها ان العرض والعرض **الاول** يستحقق تقاطع الابعاد ودر اشراط الثانية بان تحقق  
 التقاطع لا يوجب ان تمام الثانية فانه يتحقق بربعة اجزاء بان يتألف اثنان من تلك الاربعة  
 كجهد في آ ب ثم يقع تحت احداهما جزء ثالث كجهد ج ثم يقدم عليه اى على الثالث او على الرابع  
 الذي يكون الثالث في جنبه ج رابع كجهد د هكذا اجزوب وبذلك يتحقق الابعاد الثلثة كذا  
 ذكره صاحب المواقف برده عليه انه ان اراد بتحقيق تقاطع الابعاد تقاطع بطريق الزوايا  
 القويم فلهذا لا يتحقق بربعة وان اراد وجود الابعاد الثلثة مطلقا سواء كانت بالطريق المذكور  
 او لا فلهذا يتحقق بربعة وان اراد وجود الابعاد الثلثة مطلقا سواء كانت بالطريق المذكور  
 او لا فلهذا يتحقق بربعة اجزاء لا يقال يتحقق التقاطع بطريق الزوايا القويم اذ المراد  
 هو ان يتألف آ ب مثلا ثم يقع ج رابع على ج ب مثلا بحيث يكون خط ج ب قابلا على خط  
 آ ب ثم يقع ج رابع مثلا على نقطة ب ايضا على وجه يكون خط آ ب قابلا على كل واحد من خط

اب ج ب لا يقال ان يكون جزء مشترك بين الخطوط الثلثة ان خط  
 آ ب ج ب ب فلا يتحقق التقاطع عند ج ب واما عند الاجزاء الاخرى آ ج ج ب  
 تحقق التقاطع وذلك يظهر باننا على المصادق كالا يتحقق **والاول** راجعا الى الاصطلاح  
 اذ لا ينافي في ان تقاطع الجسم في لغة العرب وكذا ما يرد فيه في سائر اللغة موضوع بال  
 معنى واحد وضع عند العقل من حيث الامتياز فاحداه لكن لثلاثة حقيقة وتكثر لوانه  
 كثر النزاع في تحقق ماهيته واختلفت العبارات في توقيفه وادى ذلك الى اختلاف في بعض  
 الاشياء انه هل يكون قسما او لا وان زعم صاحب المواقف ان هذا النزاع انما كان لفظيا  
 راجعا الى اطلاق اللفظ الذي هو الجسم وان اطلاق ذلك اللفظ في اللغة هو هو على المواقف  
 المتضمن ونزاع فيه واحدة او على المتضمن في الجهات الثلثة كما وقع في اخر المقصد الاول  
 من امر صمد النما من المواقف الرابع من كتاب المواقف **والاول** ولا يفرض ان يكون  
 متعلبا وليس المراد به التقدير الذي يقع في مقدم الشرطية فالمراد ان الجهد الذي لا يتجزى هو الذي  
 لا يكون شئ دون شئ بالفعل ولا يتقدر الوهم والعقل تعيين شئ دون شئ فيه لغيره  
 لا انه لا يتقدر على التقدير الذي هو مقدم الشرطية في لا يتقدر على الحكم بانه لو كان متجزيا لكان  
 كذا وكذا مثلا قال المحشي رحمه المرحوم ان الجهد هو الذي لا يقبل الانقسام لا فعلا ولا وهما ولا  
 ولا فرضا فعليا مطابقا لواقع وليس المراد بالفرض العقلي مطلق الفرض سواء كان مطابقا  
 او لا ولا خلاف في هذا الجهد بهذا المعنى بان تقاطع العقول اذ لتكمل فرض كل شئ في المشتقات  
 برده عليه ان صحة انقسام الفرض بالمطابقة كما في نفس الامر وعدم المطابقة لا ينافي ان  
 ثبت ان الفرض مطابقا اما اذا لم يكن مطابقا كالثاني فلم يقع انقسامه بالمطابقة وعدمها  
 والظاهر لا يكون للفرض مطابقا اللهم الا ان يقال المراد بالفرض المطابق ما يكون المفروض مطابقا

واضح

وتعيين

مقتضى



**هذا الاول** عن ورود المنع على حصر ما لا يتركب في الجزء الذي لا يتجزئ لجواز ان يكون العنصر الذي لا  
 تركب فيه عنلا او نفسا مجردة فلا يكون من غير الجزء الذي لا يتجزئ وان امكن دفعه الى دفعه لكون  
 المنع على تقدير دعوى الحصر بان يقال وان كان العنصر الذي لا يتركب فيه عام بحسب المفهوم  
 يشمل العقول والنفس لكن ما ادعينا حصره في الجبر الفرد وليس هو الامر العام سواء ثبت  
 وجوده او لم يثبت بل كل انما في الخاص لان المقصود حصر ما ثبت وجوده ووجود الجواهر  
 مجردة كالعقول والنفس لم يثبت بعد عندنا بالدليل القطعي فخرجوا عن الحصر لا يضر مقصودنا  
 لا يقال منع وجود الجواهر مجردة في ذاتها كمن وجود اجزاء لا يتجزئ من ثابت بالدلائل  
 القطعية فيحتمل ان يكون بعض منها قد ياستمر الى الابد لا يدل الدليل على حدوثه  
 ولا خفاء ان احتمال جوازه كذا كذا لا يدل الدليل على حدوثه بنا في عرض الحصر وهذا الفرض بيا  
 حدوث العالم بجميع اجزائه واعتبار المنع على حصر العنصر المتركب الجسم لجواز ان لا يكون العنصر  
 المتركب جسما ماديا بل يكون مجردا غير مادي فانه وجود جواهر مركبة من جواهر من مجردين محتمل على  
 لم يبرهن بان على اختلاف علم لم يثبت انه الى هذا الاحتمال وحصر المتركب الجسم واعتبار احتمال  
 وجود المجردات والتفت اليه ولم يحصر غير المتركب في الجزء وبالحكمة ان الاحتمال ان يخل بالحصر  
 فبطل حصر المتركب الجسم ان لم يخل فوجب حصر غير المتركب في الجزء من غير التفات الى الاحتمال المذكور  
 كما قلناه حصر المتركب لا يستلزم نفي حدوث جميع اجزاء العالم سواء كان معلوم الوجود  
 او لا فان العرض ليس الا ببيان حدوثه ان العالم بجميع اجزائه المحلولة وجودا وعدمه بيا  
 حدوث بعض الاجزاء المحتملة لا ينافيه ان الفرض واما عدم اعتبار احتمال وجود الجواهر المتركبة  
 من جواهر من مجردين فلان امر المتركبة المجردة لا يذهب اليه احد بخلاف نفس المجردات  
 وادواتها البسيطة فان اكثر الناس قائل بهذا قلنا لم يثبت الحصر اليه ان الاحتمال وجود المتركب

سلبه

من الجبر

من الجبر وحصر المتركب في الجزء الذي الجسم واعتبار احتمال وجود البسيط من الجبر <sup>المعقول</sup>  
 والنفس ولم يحصر غير المتركب في الجزء الذي لا يتجزئ **هذا الاول** فط بالعقل ان مستقيم وانما <sup>الخط</sup>  
 بالخط المستقيم لان اللازم من حاشية الكرة السطح الخفيف بعد هذا ان وجوده فط مستقيم  
 وان كان وجوده مطلقا الخط بالعقل سواء كان مستقيما او مستديرا في سطح بنا في الكرة الخفيفة  
 كالا ينفى على من له تجل صحيح **هذا الثاني** وذلك انما يتقصد به انما هي كذلك يتقصد من غير الحاشية  
 الا ببيان ان العقل جازم بان جميع مراتب الاعداد من الواحد الى غير النهاية اكثرها بعد العشرة  
 ان مراتب المتركب من احد عشر الدائمة الى غير النهاية منها ان مراتب الاعداد  
 مع ان كل واحد من المراتب غير متناهية وكذا تعلقات علم الله تعالى بالعدد اكثر من تعلقات  
 قدرته بالعدد وان مع ان كل واحد منها غير متناهية يرد عليه ان مراتب الاعداد وتعلقات  
 علم الله تعالى وقدرته غير متناهية بمعنى لا تنف لا انها غير متناهية بالمعنى المراد منها كما تقر في قوله  
 فتدبر **الوجه الثاني** حاصل هذا الوجه ان الجسم يتل الاقترانات فكل واحد منها ممكن  
 وكل ممكن مقدورات الله تعالى ان يبدل الاقترانات الممكنة ولو كانت غير متناهية كيف  
 لم ينف شئ من الاقترانات في القدرة بل يخرج كل منها الى من القدرة الى الفعل في  
 كل منفرد واحد حاصل من ايجاد اقترانات الجسم **هذا الثاني** اذ لو امكن جازمة اقرانه  
 مرة اخرى لزم قدرته الله تعالى على ايجاد ما يمكن وجوده خارجة من القدرة الى الفعل لاننا فرضنا  
 ايجاد جميع الاقترانات في حد ذاته كذا الاقترانات لا في حد ذاته الاقترانات الموجودة فلم يكن ما فرضنا  
 منفردا واحدا بل يكون منفردين ههنا وان لم يكن اقترانه ان ذلك المنفرد الواحد من اجزاء  
 ثبت وجود الجزء الذي لا يتجزئ وهو المسمى وعلى هذا التعديل لا يرد عليه اعتراض الشيخ  
 وهو ان الاقتران ممكن لا الى نهاية عند الجميع فلا يستلزم الجزء الذي لا يتجزئ وذلك لعدم

الكرة

ورد عليه ان العالم الحصر فان القدرة  
 والكرة كما يتصور في المتكامل م



الاغراض على هذا التقدير لان الافراق لا الى نهاية ممكن وكل ممكن مقدور فلو اجاب ان  
 يوجد الكل حتى لا ينتهي الى اجزاء لا يتجزى برده عليه ان ليس معنى قول جمهور الحكماء ان الجسم  
 ليس انقساماً وانفراقات غير متناهية ان يمكن خروجه تلك الانقسام الغير المتناهية من القوة  
 الى الفعل ولا يستلزم ذلك الامكان ايضا فان ذلك عندهم من المتعسف بالذات وكذا عند المتكلمين  
 بركون التطبيق المراد ان من شأنه في قدرته ان يتقسم واما ولا ينتهي انقسامه الى حد لا يمكن  
 للفعل فرض شيء دون شيء فيه فانه ان بعض فرض من الجسم فهو جسم يقبل الانقسام في فرض  
 شيء دون شيء وهذا كما يقبل المتكلمون الباري كما قد وردت في غير متناهية مع انهم قالوا  
 وجود الامور الغير المتناهية في غير متناهية لا ان قدرته لا ينتهي الى حد لا يكون قادرا عليه  
 فاذا علمت ذلك ظهر لك ان ايجاد الانفراقات الغير المتناهية بالفعل لا يكون مقدورا له تعالى  
 لانه ممنوع ولا شيء من الممكن مقدور في ذلك كما ظهر في الدليل وقوة الاغراض فلا تقبل  
 على ثبوت النقطة ان قلت النقطة هي نهاية الخط فحيث لا يوجد الخط لا يوجد  
 النقطة ولا خط موجود بالفعل في الكثرة فلا نقطة موجودة فيها بالفعل قلت النقطة هي عرض  
 لا يقبل القسمة اصلا بوجه من الوجوه فهو قد تجد مع الخط وقد تجد بدون ذلك  
 التقفية التي هي قولنا النقطة نهاية الخط فقيس هذا في حكم الجزئية لا قضية كلية فلا يجب  
 ان يكون كل نقطة نهاية الخط فان نهاية احد سطح الجسم المحرول نقطة بلا خط وكذا امر كونه  
 الجسم الكروي يكون نقطة ولا خط فيه بالفعل اعلم ان الخط عرض يقبل القسمة من جهتين فقط الى  
 الطول والعرض دون العمق ونهاية الخط والجسم المحرول هو ما يحيط به سطح واحد هو دائرة  
 وهو قاعدته يحيط بالآخر نهايتها بيان احدهما هي نهاية السطح الاول فاما مشتركة في تلك النهاية  
 التي هي الدائرة المذكورة والثانية هي النهاية التي هي النقطة ومن راس المحرول الى مركزه خط به

بل

سطح

ان يفرض

سطح مستدير يمكن ان يتصل في داخله نقطة يكون جميع الخطوط المستقيمة الخارجة منها الى متساوية  
 وتلك النقطة مركز لها والدائرة فسطح مستدير يمكن ان يفرض في داخله نقطة يكون بينهما وبينه  
 واحد في جميع الجهات وقد يطلق الدائرة على سطح مستوي يحيط به فسطح مستدير كذلك  
 وتسمى حاشي الاجاب وان اثبات الهيول والصدرة مؤداي نقل حاشي الاجاب ولانهم ذكروا في حاشي  
 الاجاب وان ليس هناك البدن بتفرق اجزائه وحاشيها على ان يكون متساويا للصور والاعراض  
 وانعدامها من البين ان المحذور لا يبا ولا يقرر في خطه اوله ان حاشي الاجاب انما يقع في  
 دار الاخرة فينا فيه ان حاشي الاجاب واستمر الدار الاول وقدما الذي هو من مستديرات  
 الهيول سنة المبنى عليه دوام حركة السموات اوله دوامها من الحركة المذكورة في هذه الكتب  
 الحكمية المندولة المشهورة فيما بين الناس غير مبني على اصل هندسي وليس لها توقف عليه  
 ولعل الشارح في رح الخلق على دليل هو دوام السموات يستلزم كل الدليل عليه ان على اصل هندسي  
في الاول قيل هو من تمام التعريف فتر از عن صفاته تعالى وقيل لا يكون من تمام التعريف صفاته  
 الباري تعالى كما عرّفه من القيد الاول الذي هو بمنزلة الجسم المحرول بها كونه في قوله  
 ما لا يتقدم بذاته او هي عبارة عن الممكن وكل ممكن حادث بالزمان عن صفاته الباري تعالى  
 لا يكون محدثا فلم يخرج في اخراج الصفات من تعريف العرض الى قيد اخر واما ما ذكره الكراميه  
 فانهم ذكروا ان القيد المذكور لا يجوز ان يكون من التعريف والا حاشي التعريف غير جامع  
 لانه على تقدير كون القيد المذكور داخل فيه لا يكون شاملا للصفات المذكورة مع  
 انها اعراض محدثة فاقية بذات الله تعالى فيكون على اكبر ما يصلح في ارجاء  
 في اخراج صفاته الباري تعالى عن اسم من التعريف فلا يكون القيد المذكور منه بل هو حكمه  
 غير شامل للاغراض برده عليه انه لا يصح ان كل ممكن محدث بان كان لنعم ان لا يكون صفاته الباري



تعاخر اسمه حادثه بالزمان لما تقر من ان كل موجود لا يكون عين الواجب بالذات يجب ان يكون  
ممكنا وسنشير اليه ان شاء الله تعالى في بحث العنقا **والاول** والاطراف ما عدا الاكون لا يبرهن الا  
للاجم **وذكر** ان روح الاصفاء في شرفه بغير بيان عروض ما عدا الاكون الا بعبارة من الاعراض  
المحمودة باحدى الخواص الخمس الظاهرة لا يجازي الى اكثر من جوهر واحد هو جوهر لا يتجزأ فان  
معرض تلك الاعراض قد يكون جزء لا يتجزأ وقد يكون جسم مركبا من جزئين او اكثر عند المتكلمين  
ولعل ما ذكره في هذا الكتاب هو ان الروح ومذهبهم او مذهب بعض غير مشهور منهم ان من  
المتكلمين **هو الاول** اما الاعراض في بعضها بالذات هدية لهم ولو ان تبدل على حدوث الاعراض  
مطلقا لا يسمي من عدم بقا، مطلق الاعراض بان يقال واما الاعراض فكلها حادثه اذ لو  
كانت قديمة لكانت باقية مستمرة من الازل الى الابد لما تقر من ان القدم بنافي القدم كمن اللازم  
بط ما تقر من ادلة امتناع بقا، الاعراض على الاطلاق كقوله ان الروح لم يسلك في هذا المسلك  
لانه اراد اثبات حدوث الاعراض بدليل تقر عليه في جمهور المتكلمين والمسلك المذكور ليس  
كذلك بل هو مسلك خاص بغير ان الحسن لا يتصور **والثاني** لا يكون حادثا مسبوقا بالقدم بالضرورة  
اذ العقد انما يتوجه الى تحصيل ما ليس حاصل وهذا متفق بين الفلاسفة والمتكلمين والافراس  
فيه مكابرة فلو كان اثر المختار حين العقد موجودا لكان قصد الابد والوجود وهو متصور  
ببانه واعتقد عليه بان المحلوم بالضرورة وهو وجوب تقدم العقد على ايجاد امر متقدما  
بالذات لا المتقدم الزماني والممتنع ببانه هو كون العقد الابد والوجود مع ذلك الابد والوجود  
بالذات واما كون العقد مع الابد والوجودية زمانية دون ذاتية فليس ممتنع ولا حقا فان قدم  
اثر المختار لا ينافي المتقدم الزماني ولا يوجب المعية الذاتية لكونه ان يكون تقدم العقد الكاملي  
على الابد والوجود بالذات كمتقدم العلة النامة على المحلوم فانه تقدم ذاتي لازمي لما يكون تقدم

الاباد على الوجود ايضا كذلك ان كمتقدم العلة النامة على المحلوم فانه تقدم ذاتي لازمي لما يكون تقدم  
بغير زمانية اي متعارضة العقد الكاملي الابد والوجود زمانيا وايضا ان اراد بقوله لو كان  
اثر المختار حين العقد موجودا لكان قصد الابد والوجود ان ذلك يعيب قصد الابد  
الموجود بوجوده حاصل بغير هذا الابد وقبل ذلك العقد فلا يتم ان قدم اثر المختار بوجوب ذلك  
وان اراد ان ذلك قصد الابد والوجود بوجوده حاصل بغير هذا الابد وكون ذلك العقد لا يبرهن  
ولا قبله فلم انه كذلك ليس محال وانما المحل هو العقد الابد والوجود بوجوده حاصل  
بغير هذا الابد وقبل ذلك العقد **هو الاول** والمتمسك بالمذهب القديم قديم مستمر من  
الازل الى الابد والالكان وجوده بعد ما لم يكن ترجيحيا بل امر محض حيث لم يوجد في الازل  
ووجوده فيما لا يزال مع استند الكالين نظر الال تمام العقد فانه موجود في الالين ان قلت  
انما يلزم الترجيح بل امر محض او التحفصيل بل محقق اذا استند كادث الالكهيب القديم  
من غير واسطة بشرط حادث وليس يجب ذلك اذ يجوز ان يستند كادث الزماني  
الى كادث القديم بشرط حادث فمما شرط الحادث انما يبرهن وجوده فيما لا يزال فلم يلزم  
الترجيح بل امر محض والتحفصيل بل محقق لا يقال تنقل الكلام الى الشرط الحادث فاستند  
الى كادث ما بغير واسطة حادث فليزم الترجيح بل امر محض كما مر يكون مستندا اليه بواسطة  
حادث اخر تنقل الكلام اليه فليزم اما الترجيح بل امر محض ان كان وجوده بغير واسطة حادث  
اخر والدوران عادت او التمس ان ذهب السلسلة الى غير النهاية وما كل بط لا نقول بكون  
ان يكون الشرط الحادث مستندا الى الفاعل المختار كان يكون الفاعل مستندا الى الفاعل على وجه  
في ايجاد بعض وقتا في بعض آخر كما تقر عليه راي اهل الحق في حقيقة تعا حيث قالوا ان الله  
او وجد عناته بالابواب وسائر المخلوقات بالاختيار ونقول يجوز ان يكون الحادث الزماني



مستند الى المذهب القديم بواسطة الاستعدادات وبشرط متعاقبة غير جمعة لا الى ما  
 فلا يلزم قدمه الى قدم المستند والى التمسك بالحق فان التمسك بالحق لا يكون محالاً اذا كان الامر المستند  
 موجودة بجمعة مما بالفضل مرتبة وضو كما في سلسلة المتعاقبات على ما يذكر في الثاني والابواب او  
 طبعا كما في سلسلة العلل والحركات واما اذا كانت امور متعاقبة غير جمعة كالحركات  
 العقلية فالتسليم انهم قلت وجود امور غير متعاقبة محال سواء كانت مرتبة او غير مرتبة  
 كانت جمعة او غير جمعة ويطلب ان وجود امور غير متعاقبة هينة مطلقاً برهان التطبيق كما في  
 برهان ان لا يتم صحة برهان التطبيق وقد تكلم في بحثه ان شاء الله تعالى وبالله التوفيق  
 وذلك كاد ان بعض الحركة السريعة التي ابتدأها وهذا البعض ليس امر واحد في نفس الامر  
 بل بعض من امر واحد فلا يلزم وجود امور غير متعاقبة متعاقبة في نفس الامر حتى يقدم على ثبوت  
 ابطال التمسك وقد استوفينا الكلام فيه في رسالتنا المعولة في اختيار الواجب الوجود لذاته  
 والى باب المسئلة القديمة فن اراد الاطلاع عليه في جميع البهايم برهان العقل بان القديم لا يطرأ  
 عليه العدم ان يقال يجوز ان يتغير وجود القديم الى المذهب القديم المستمر في جانب الازل  
 بامر عدمي ان لا يتغير في الازل لعدم ان لا يتغير في الازل لعدم ان لا يتغير في الازل لعدم  
 انه عند وجود ذلك الحادث الذي لا يعدم شرط لوجود القديم بطل وجود ذلك القديم المستند  
 الى المذهب القديم بسبب شرط عدمي لزال شرطه لزال علته القديمة وموجود  
 فان كان مسبوقاً لتوقيل فان كان حصول الجسم وكونه في هذا الجيز مسبوقاً  
 يكون آخره غير آخره وان ذلك الكون المسبوق بحركة والا ان لم يكن حصول الجسم  
 في هذا الجيز مسبوقاً بكونه وحصوله في غير آخره وان ذلك الكون الغير المسبوق بكون آخره غير  
 آخره كون سواء لم يسبقه كون اصلاً كما في ان الحوادث او يسبقه كمن لا في آخره يسبقه في ذلك الجيز

مستند

لم يرد عليه فقال ان الحوادث بان يقال حصول الجسم في المكان في ان الحوادث ليس بكون ولا  
 بحركة فلا يكون في ذلك الا ان متحركاً ولا ساكناً وذلك لان كونه الجسم في الجيز في ان الحوادث في  
 في السكون على التعديب المذكور الحركة كونان في اثنين في مكانين والسكون كونان  
في اثنين في مكان واحد وسكون واحد على ان على قول المتكلمين الحركة كونان آه ان  
 تعريف الحركة والسكون بالنقل غير صحيح فاستلزم عدم كون امتياز كل واحد منهما عن الآخر  
 وذلك لان ما حدث في ان في مكان وبق في هذا المكان في الان الثاني واستلزم ان المكان  
 آخره الان الثالث فحصل لذلك الممكن ان ثلثة في آتات ثلث ويلزم ان يكون الكون  
 الاول والثاني سكوناً لانه يصديق عليها انها كونان في اثنين في مكان واحد وان يكون الكون  
 الثاني والثالث حركة لانه يصديق عليها انها كونان في اثنين في مكانين فيكون كونه الثاني  
 في الان الثاني جزء من الحركة والسكون معاً فلا يميز ان الحركة والسكون بالذات عن الاخر  
 عليه ان كلام الشارح حيث قال وهذا الذي ذكرناه من معنى الحركة والسكون هو معنى قول  
 الحركة كونان اهـ يخرج بان الكلام في التعريفين على المسألة ومراهم بذلك على ما حققه ان  
 فيما سبق فلا يبعد على التعريفين الايراد المذكور على اننا نقول ان اشتراكهما في الكون الثاني  
 لا يوجب عدم الامتياز بالذات فان اشتراك اثنين في جزء لا يستلزم عدم امتياز كل واحد  
 منهما عن الآخر بخلاف ان كانا في النورين مشتركين في جزء هو الجيز ان يمتازان بخلاف  
 اخر هذا الناطق والصاهل والحق الصريح كما يستلزم من كلام الشارح هو ان الحركة كون  
 اول في اثنين في مكان ثنائ مسبقاً بالكون الاخر في مكان اول والسكون كونان في مكان اول  
 مسبقاً بالكون الاول في ذلك المكان ومراهم من قولهم الحركة كونان في اثنين في مكانين  
 والسكون كونان في اثنين في مكان واحد هو هذا المعنى الحق غاية البساطة ان يكون في هذا

معل

وتتم



مسامحة وهذا الذي ذكرناه في تحقيق معنى الحركة والسكون على غير تقديره الا ان كان في الوجود  
 بقاها في انفسها لانه يتحقق في الكون والكون الثاني واما مع القول بعدم جودها وبقاها و  
 استمرارها من اول المسافة الى اخرها فبما ان في التحقيق الذي ذكرناه ايضا اشكال لانه لا يتصور  
 على العدد من الكون الاول والكون الثاني فلم يتميز احدهما عن الآخر والسكون عن الآخر الا  
 ان يقال الحركة كونها في مكانين والسكون كونها في مكانين فيكون في مكان واستمراره في مكان  
 فهو جازي الزوال ان قلت جواز لا يستلزم وقوعه فيكون ان يوجد كونه مستمر  
 من الاول الى الابد مع جواز عدمه في نفسه من غير ان يثبت عليه الزوال والعدم قلت جواز  
 يستلزم لا مكانه وامكانه مستلزم لحدوثه الزماني لان كل ممكن محدث بالزمان اذ لا واسطة  
 بين الواجب الوجود بالذات والمحدث بالزمان عند المتكلمين واما صفتا اباري تم فانه تعالى  
 معها واجبة بالذات كاسمي والمحدث واما سبق العدم نفسه او مستلزم اياه فكل جازي الزوال  
 له عدم سابق فلا يكون قد بقاء لان العدم بقاء العدم مطلقا سواء كان عدما سابقا او عدما  
 لاحقا وبان بيان لزوم العدم السابق للجازي الوجود يتم المقصود من غير احتياج الى بيان  
 تحقيقه بان العدم عليه يرد ان هو الموجود في الواجب الوجود لذاته والمحدث بالزمان لم يثبت  
 بعد **هذا الاول** ولا دليل على الحصار لا على ان في الجواهر والاجسام لا احتمال وجود المجزئات  
 من العقول والنفوس والاستدلال على نفي المجزئات بانه لو وجد المجزئات لكان يشترك الباق  
 كما في معنى التجزئة من الذي ما به الاشتراك فيجب ان يشارك الواجب عنه ان المجزئة بقية او تمزج  
 عن المجزئة مخصوص بزمانه في اذ كل ما يكون به الاشتراك يجب ان يكون له ما به الامتياز والآن  
 ارتفعت الاثنية فيلزم ان يكون الواجب مركبا ما به الاشتراك وما به الامتياز و  
 والتركيب يوجب الامكان لان كل مركب محتاج الى اجزائه بالضرورة والمحتاج الى الغير

الاول م

هنا م

عليه م

ممكن

يمكن بالضرورة وذلك الاستدلال بسبب ان الاشتراك في العوض لا يوجب دخول  
 به الاشتراك في شيء من المتشركين لا سيما اذ كان الاشتراك في العوارض السببية فلا  
 يستلزم التركيب المقتضي له الاحتياج المتماثل للوجوب الذاتي على اننا نقول سلمنا ان ما به  
 الاشتراك ليس محتاجا عن ذات الباري تعالى ولكن ليس يلزم منه بعد التركيب لانه يجوز  
 ان يكون ما به الامتياز خارجا عن ذاته كما بان ببيان ذاته عن ساب الاخير المتشرك بها  
 في التجرد الذي هو عين ذاته بتعيين عدمه وشخص عدمه فلا يستلزم ارتفاع الاثنية  
 للاختلاف بالعوارض ولا التركيب بخلاف ما به الامتياز عن ذاته تعالى كما هو موجب المتكلمين  
 فانهم قالوا ان امتياز الواجب بالذات عن الممكنات بتعيين عدمه كما علم في الكتب الكلاسيكية  
**هذا الاول** ان ادلة وجود المجزئات غير تامة عند المتكلمين كما ان ادلة بقاءها في المجزئات  
 كذلك غير تامة منها اي بعض على نفي المجزئات هو ما سبق اننا اخذنا الدليل المذكور وهو  
 ان المجزئات يشترك الباري تعالى في التجرد فيتمزج عنه بقية او فيلزم التركيب وقد عرفت فساد  
 ومنها ان من ادلة على نفي المجزئات ما يقال لا دليل على وجود المجزئات والمخالفات وما لا دليل  
 عليه ان على وجوده يجب تنفيه واللاتم جهالات لا تخص مثل ان يعتقد ان كل موجود  
 مضمون الوجود غير الموجود الذي كان بالامس وان يعتقد انه جاز ان يكون بغير زمان وقرب  
 جبال وظل شامخة ومرتفعة ولا تارة اصلا وانها ان اشكال تلك الاعتقادات المستطعة  
 وغلط صريح وقد بجا عن هذا الاستدلال بان الدليل هو الذي يلزم من العلم به العلم بشئ  
 آخر فهو ملزم لشئ آخر الذي هو المدلول والمدلول لازم له ولا خلاف في ان انتفاء الملزوم  
 لا يستلزم انتفاء اللازم كان وجود اللازم لا يستلزم وجود الملزوم وذلك لان اللازم قد  
 يكون اعم من الملزوم كما هو حاله بالضرورة الى النار الملزوم ولا شك ان نفي الاخص كانار



لا يوجب نفي الاعم كالحارة وكذلك وجود الاعم كالحارة لا يستلزم وجود الاخص كالسا  
 يجوز تحقق الحارة بسبب اشتراك الحركة او غير ذلك من الادوية الحارة على ما افق  
 ان اراد بقوله لا دليل على وجود الحوادث والمفارقة ان لا دليل عليه في نفس الامر فهو  
 عدم الدليل في نفس الامر ممنوع اذ يجوز ان يكون وجوده كالدليل في نفس الامر لكن لم يجدنا  
 وعدم وجدنا اياه لا يدل على عدمه في نفس الامر وادوات انه لا دليل على وجودها  
 عندك فسلم كفى لان ما لا دليل على وجوده عندك يجب نفيه وانما يجب ذلك النفي  
 ان لو لم يكن على وجوده دليل في نفس الامر وعدمه عندك لا يبيد وعدمه في نفس الامر  
 التيقن ان المذكور ان لا يفيدها شيئا لان عدم الاعتقاد بالمغايرة بين الموجودين في اليوم  
 والامر ليس من جهة انه لا دليل على المغايرة بل لان اتحادهما معلوم بالبداهة وكذلك  
 عدم حصول الجبال التي هي حقيقة بخلاف ما معلوم بالبداهة فلا يكون نفيه سببا لا  
 دليل عليه بل بسبب البداهة حدوث الاعيان يستلزم حدوث الاعراض  
 ان حدوث سائر الاعراض الذي لا يكون حدوثها لا حدوث افرادها من هذا فعل  
 من ذلك ان حدوث البعض من الاعراض وهو الذي يكون حدوثه او حدوث افرادها  
 معلوم بالبداهة دليل على حدوث الاعيان وحدث البعض لا الذي لان حدوثه  
 ولا حدوث ضد كالأعراض الغائبة بالافلاك من الاشكال والامدادات والاشياء  
 معلوم بل من حدوث الاعيان العلم به ان بذلك المدلول الذي هو حدوث ذلك البعض  
 الاخر من الاعراض **مما لا يقل** فلا يتصور قدم المطلق مع حدوث كل واحد من الجزئيات  
 بوجه عليه ان حدوث كل واحد من الافراد والجزئيات لا ينفق قدم المطلق ولا ينافيه لانه  
 كما يوجد في ضمن كل جزئي حادث له بداهة لم يكن ذلك الجزئي قبله موجودا فيقول ذلك المطلق

علم

العلم

من تلك

من تلك الجزئية ومن اعتبار كونه في ضمن الجزئي الحادث حكمه في ذلك الحادث الذي هو  
 الحدث والمسبوقية بعدم والانتها كذلك ينفذ ذلك المطلق في ضمن جميع الجزئيات  
 التي لا بدية لها من حيث المجموع فيوجد ايضا ذلك المطلق من جهة انه يوجد في ضمن الجزئيات  
 الغير المتناهية حكمه اي حكم تلك الجزئيات الذي هو الازلية وتقدم المسبوقية بعدم  
 وعدم الانتها فان قيل هذه الامور هي المسبوقية وعدم المسبوقية بعدم والانتها  
 وعدم الانتها والازلية والحدث امور متعاقبة وانضاف الامر الواحد بالامور المتعاقبة  
 امر متعاقب فاما انضاف الواحد بالامور المتعاقبة انما يستلزم اذا لم يتحقق في الواحد  
 جهة مختلفة بان يتصف بالمتعاقبات من جهة واحدة واما عند تحقق الجنبات المختلفة  
 والجهات المتغايرة فلا اسمى له في الانصاف المذكور الا يري ان الابدية والبنوة امر ان  
 متعاقبان مع انها يجتمعان في شخص واحد من جهتين فان زيدا مثلا من حيث انه حيوان  
 يتولد من نطفة حيوان اخر متصنف بالابتداء من حيث انه حيوان يتولد من نطفة حيوان  
 اخر متصنف بالبنوة ولا اسمى له فيه وانضاف المطلق فيما نحن فيه بالمتعاقبات  
 المذكورة لا يكون الا كجانبين المتغايرة والجهات المختلفة فان انصافه بالازلية وعدم  
 المسبوقية والتقدم من جهة وجوده في ضمن جميع الجزئيات التي لا بدية لها وانصافه  
 بالانتها والمسبوقية والحدث من جهة وجوده في ضمن كل جزئي له بداهة فلا اسمى له فيه  
 بوجه عليه ان الامور المذكورة متعاقبة واجتماع النقيضين متمنع بالبداهة ولو فرض  
 لهما الف سبب بخلاف المتضامين كالابتداء والبنوة فان امتناع اجتماعهما ليس من جهة  
 واحدة واما عند تعدد الجهات واختلاف الجنبات فلا اسمى له فيه كما نرى في مكانه  
 فالتيسر لا يفتقر الى التمثل وايضا فنقول لو صح ما ذكره من ان حدوث الافراد والجزئيات يوجب

صوار



حدوث المطلق وانتهى، لزم ان لا يوصف جميع الجوانب بعدم النشأ في جانب المستقبل و  
 الابدية لان كل فرد من افراد حادث منتسب الى العدم ولا وجود للمطلق الا في ضمن  
 الجزئيات فاذا كانت الجزئيات كلها حادثة منتسبة الى العدم في جانب المستقبل كذلك منتسبة  
 المطلق فلا يوصف بعدم الانتها في جانب المستقبل فبطل الدوام والخلود في الجنة وجوابه  
 على وجه قرة الحتم هو ان يجوز ان يتصف المطلق بعدم الانتها من حيث انه موجود  
 في ضمن كل جزئي له نهاية يرد عليه على ما مر فلا تغفل ولا اصوب ان يقال ان اختيار الحكمي  
 من ازالة الحركة بمعنى انه ما من حركة الا وقبل الحركة اخرى لا الى نهاية يوجب منها الجزئيات بناء  
 على بقاء التطبيق فانه بدل على تناسل كل ما دخل تحت الوجود سواء كان مجتمعا كالمسئلة  
 العلل والمطلوبات او لا كما في الحركات الفلكية وعلى هذا الجواب لا يرد في الجوانب لانه لا بد  
 منه تحت الوجود ما هو غير متناه فانما فبعد النشأ في غير ان لم يعمل الى عدم لم يكن بعده  
 نعيم مقدوراته كما وعلم ما يرد عليه ما اورده في الحاشية السابقة على الحاشية ثمانية  
 لما من اراد الاطلاع عليه فليرجع اليه موالاد يشهد الجسم العلم ان الجزء عند المتكلمين  
 هو الفراغ المتوهم الذي يشهد الجسم الجوهري الفرد لكن الشارح حقه ان الجسم بالذكري  
 بذكر الجوهري في تعريف الجزء لان الكلام في تجزئ الاجزاء فيمكن ذكر قسم منه ولم يقصد تعريفه بمطلق  
 الجزء والافق في تعريفه فاسد اذ في جميع افراد الجزء لا يجب ان يكون ما يشهد  
 الجسم فالتعريف المذكور هو ما ذكرناه من الفراغ المتوهم الذي يشهد الجسم الجوهري بطل  
 افلوكا كان جازي الوجود لكان من جملة العالم ان قلت لان كل ما يكون جازي الوجود يجب  
 يكون من جملة العالم فان الصفة القديمة انما يثبت بذات الله تعالى جازي الوجود لا بغيره مستقلة  
 في وجوده تعالى كما في وجوده ال واجب الوجود كل محتاج في الوجود جازي الوجود مع انها

في ضمن كل جزئي له نهاية يرد عليه على ما مر فلا تغفل ولا اصوب ان يقال ان اختيار الحكمي من ازالة الحركة بمعنى انه ما من حركة الا وقبل الحركة اخرى لا الى نهاية يوجب منها الجزئيات بناء على بقاء التطبيق فانه بدل على تناسل كل ما دخل تحت الوجود سواء كان مجتمعا كالمسئلة العلل والمطلوبات او لا كما في الحركات الفلكية وعلى هذا الجواب لا يرد في الجوانب لانه لا بد منه تحت الوجود ما هو غير متناه فانما فبعد النشأ في غير ان لم يعمل الى عدم لم يكن بعده نعيم مقدوراته كما وعلم ما يرد عليه ما اورده في الحاشية السابقة على الحاشية ثمانية لما من اراد الاطلاع عليه فليرجع اليه

لا يكون

لا يكون من جملة العالم لانه كما سبق ما سبق من الدوام في الموجودات والصفات القديمة العائمة  
 بذات الله تعالى لا يكون سواء في كماله لا يكون عينه في كاسي وكذا مجموع الذات الواجب  
 الوجود والصفة القديمة العائمة بها بما يجد وجوده لانه ان المجموع محتاج في وجوده  
 الى الجزء وليس من جملة العالم لان الكلي لا يكون عين ما سمي فلا يكون المجموع من الواجب والصفة  
 غير الواجب ولا سواء فلا يكون من جملة العالم الذي هو ما سواء في قلت ما ادعينا اثباته  
 بهذا المقدمة هو وجود واجب الوجود لذاته وهذا الذي اورده الخضم من ما دنا  
 النقض النقض المقدمة المذكورة انما يتحقق اذا ثبت وجود الواجب فلا يفرنا كما قيمه  
 تسليم المدعى على اننا نقول ان صفات الواجب مسا وكذا مجموع الذات والصفات وان كانت  
 جازية في الزوال في نفسها كغيرها لم تكونا متباينين مباينين للواجب الوجود لذاته وكلاهما  
 حيث قلنا لو كان جازي الوجود لكان من جملة العالم ليس الا في حاشية الكتاب فلم يتحقق  
 بالادلة المذكورة في محصل الكلام في هذا المقام على هذا التعديل هو ان الحديث للعالم اما  
 واجب الوجود لذاته او امر لا يابيه والا لكان جازي الزوال محتاج الى الغير في وجوده  
 مباينا للواجب فهو من جملة العالم فلم يكن محدثا للعالم ومبدؤه فلا يرد عليه النقض بالمادة  
 المذكورة كالا يخفى لكن يرد عليه ان يقال لان كل ما يكون جازي الوجود محتاج الى الغير  
 مباينا للواجب بالذات وجب ان يكون من جملة العالم فان العالم عندكم ما سوى الله تعالى  
 من الموجودات الحادثة بالزمان ويجوز ان يكون في الوجود امر يمكن تقيمه بالزمان مستمر من  
 الازل الى الابد كالعقول فلا يكون هو من جملة العالم الذي ثبت وجوده وحدوده الزمانية  
 عندكم فبطلت فلك الامر مستمر ان يكون محدثا لغيره في العالم الذي ثبت حدوده الزمانية فيصير  
 مبدؤه فلم يثبت ما ادعيتوه من وجود واجب الوجود مجرد تلك المقدار المذكور في الدليل



المذكور مع الترتيب الخاص فان قيل الحوادث الذي اثبتناه للعالم فيما سبق الحوادث الذي  
دون الزماني فان المراد بالحدث في قول الحق تعالى فجميع اجزائه محدث بالحدث بالزمان  
اي ما يكون متخاضا في وجوده الى الغير ليس في كلام الحق ما يشعر بان المراد بالحدث بالزمان  
فمحصلا الاستدلال هو انه لم يكن صانع العالم واجب الوجود بالذات لكان جازي الوجود  
حادثا بالذات مما جازي الغير فيكون من جملة العالم الذي ثبت وجوده ووجوده الذي في  
يصلح ان يكون محدثا للعالم مبدأ كخرجه الدليل سالما عن النقص لان الموجود المبين  
لواجب على هذا التقدير يجب ان يكون من العالم سواء كان حادثا زمانيا او قديما فلما قلنا  
المحدث في كلام الحق على المحدث بالذات وان جاز نظرا الى ظاهر عبارة الحق لكنه مما لا  
يساعد كلامه ان رجح حيث خرج هناك بان المراد به المخرج من عدم الوجود بلغة  
كان معدوما فوجد فلا يتبع الدليل على تقريره ان خرج فظن بعضهم ان لفظ المحدث في كلام الحق  
كسر الدال وحمل المحدث على المحدث بالذات اه وعندي ان بعض الظن ان الاول  
ما يصلح على ان حلاته ودليل على وجود المبدأ ولا فناء في ان الشيء لا يدل على انه ليس  
بعد لول نفسه فظهر ان لو كان صانع العالم من جملة العالم لزم ان لا يكون له ان حين كان من  
جملة الشيء لا سيما لانه دلالة الشيء على نفسه وكون الشيء مدلولاً لنفسه يلزم التناقض بر  
عليه ان على تقرير تسليم ان ما يطلق عليه العالم يجب ان يدل على المبدأ الصانع لان كل ما  
يكون من العالم يجب ان يدل على المبدأ انما يجب ذلك لو صدق عليه العالم وليس يلزم ذلك  
فان الاشخاص والجزئيات والاصناف والامزاج من العالم مع ان العالم لم يطلق عليها لما مر  
من ان العالم ماسوي انتهى من الاجتناب فزيد ليس بعالم بل من العالم فلم يجعل الصانع للعالم  
من العالم لاجب ان يطلق عليه العالم فلا يقتض ذلك ان يدل على نفسه او يكون مدلولاً لنفسه فلا

انما هو كقولنا في هذا المبدأ هو  
العالم

يلزم التناقض هو الاول وقريب من هذا ما يقال له وجه التناقض ان الله تعالى الاول  
استدلال بطريق الحوادث لان محموله ان مبدأ الحوادث باسرها واجب والا لكان حادثا فيكون  
من جملة الحوادث فلم يصح ان يكون مبدأ لها والاستدلال بالاستدلال بطريق الامكان فان ثبوت  
ان مبدأ الممكنات واجب والا لكان ممكنا فيكون من جملة الممكنات فلم يصح ان يكون مبدأ لها  
ووجه القرب ظاهر لا يحتاج الى البيان لان النفاذ بينهما ليس بالاجب لحدوث والامكان  
من غير افتقار الى ابطال التمسك بمحصل كلامه ان سبح ان هذا التمسك ناسد لان  
الدليل المذكور واحد من الادلة على ابطال التمسك لا يقال اثبات الواجب بدليل موجب لبطول  
التمسك لا يستدعي افتقار اثبات الواجب الى ابطال التمسك غاية ما لزم من ذلك استلزام اثبات  
الواجب بهذا الدليل ابطال التمسك والاستلزام غير الافتقار وتوضيحه ان اشتراك المطلبين  
في دليل واحد لا يستلزم افتقار احدهما لطلبين الاخر وهو فيما نحن فيه كذلك فان اثبات  
الواجب وابطال التمسك كان في الدليل المذكور بمعنى ان الدليل المذكور ينبغي كليهما وذلك  
لا يقتضي افتقار احدهما الى الاخر فضلا عن ان يفتقرا لاثبات الواجب الى ابطال التمسك  
لانا نقول ليس المراد بابطال التمسك بطلان التمسك حتى لا يحتاج اثبات الواجب اليه بل المراد  
به اقامة دليل يتبع بطلانه فتقوى اثبات الواجب بالدليل المذكور فتقوى التمسك باحد  
اوله بطلان التمسك والتمسك باحد اوله بطلانه اما عين اقامة احد اوله بطلان  
التمسك فتقوى اليه فيلزم من اثبات الواجب باحد اوله بطلان التمسك افتقار اثبات الواجب  
الى ابطال التمسك الذي هو عين اقامة احد اوله بطلان التمسك فلا بد عليه ان لا يلزم من  
الاثبات المذكور هذا الاستلزام دون الافتقار والاستلزام غير الاستلزام ولا يبعد ان يقال  
ان قوله في قولنا ان رجح ابطال التمسك ونذكر بطلانه اشارة الى ما قلنا من الجواب عن الاخر

التمسك

بازها

فانما هو كقولنا في هذا المبدأ هو  
على ابطال التمسك



المقدّر وليس كذلك لا يفتي عليك ان العلم يثبت الواجب لذاته اما يتجلى في العلم  
خروج العلة المستقلة بالاجزاء عن السلسلة من غير احتياج الى العلم بانتهاء السلسلة فيخرج اذا  
فلما تسلسلت العلل والمطلوبات من غير ان ينتهي الى علة محضة لا يكون معلولاً لشيء كان هناك  
جملة هي نفس مجموع الممكنات الموجودة والمطلوب لكل واحد من احوالها واخذ منها تلك الجملة فخرج  
ممكن فخرجها بالاستقلال اما نفسها بهذا الاستقلال او ما جاز منها وهذا ايضا لا يستلزم كون  
ذلك الجزء علة لنفسه وللعلة لانه لا يمنع لايجاد الجملة الا باجزاء الاجزاء التي هي عبارة عنها ولا يمنع  
لاستقلال الموجود الا استغنائه فاسد فيجب ان يكون خارجا عن حصول تلك المقدمات اثبات  
الواجب ولم يثبت بعد انتهاء السلسلة وانقطاعها واما العلم بانتهاء السلسلة والاحتياج  
فانما يحصل منها بالاستغناء فمقدّمات الاجزاء هي ان يقال ذلك الامر خارج عن النسبة الى المكنات  
لكنه لا بد وان يكون علة للبعث من اجزاء تلك الجملة بالضرورة وذلك البعث طرف السلسلة  
لا يمكنه فينتقطع اليه السلسلة المطلوبات والا ان لم ينتقطع السلسلة اليه يلزم كون الواجب اخلا  
في السلسلة معلولا لما فوقها وذلك محتمل وايضا يلزم دخول ما هو خارجا وهو خلاف المفروض  
فقط كما ذكرناه من ان اثبات انقطاع السلسلة انما يحصل بعد اثبات واجب الوجود مع وضع مقدماته  
ان امر الافتقار ليس كما هو المشهور من اثبات الواجب ممتنع الى اثبات اختراع الشيء لان العلم بالعلم  
اثبات اختراع الشيء وجوب انقطاع السلسلة ينفي الاثبات واجب الوجود لما مر به على العلة  
القائمة بان العلة المستقلة لمركب من الاجزاء الممكنة علة لكل جزء منها اما ان يراد انها بنفسها  
مستقلة لكل جزء فيكون علة هذا الجزء هي عينها علة ذلك الجزء فيفسد لمكان ان يكون لكل جزء علة  
على حدة واما ان يراد انها بنفسها علة مستقلة لكل جزء من المركب اما بنفسها او بجزء منها وهو ممكن  
لا يفيء المطلوب اعني اختراع كون العلة المستقلة للسلسلة جزء منها اذ من اجزاءها ما يجوز ان يكون

علة تلك بهذا المعنى من غير ان يلزم عليه ان الشيء نفسه او لعله وذلك الجزء الذي يعلم ان يكون  
مركب من مجموع الاجزاء التي كل منها موقوف للعلية والمطلوبة بحيث لا يخرج عنها الا المعلوم  
المحقق فان قيل المجموع الذي هو العلة ايضا ممكن محتاج الى علة قلنا عليه المجموع الذي قبل ما فيه  
من المعلوم الاخر وهكذا كل مجموع قبل لا الى نهاية من غير ان يحتاج الى الامر الخارج عن السلسلة  
الممكنات فعلم من ذكرناه ما لم يثبت اختراع المكنات الى غير النهاية لم يثبت خروج العلة  
المستقلة عن السلسلة وما لم يثبت الخروج لم يثبت وجود الواجب بالذات فخرج على المعنى  
ان امر الافتقار ليس بالعكس كما قلناه وايضا يرد على اصل الدليل انما لا يقتضيه الجملة المفروضة  
الى علة غير على الاحاد وانما يلزم لو كان لها وجود خارجا لوجودات الاحاد والمطلوبة على واحد  
منها لعله وقد ذكرنا انها ممكن مجرد عبارة بل هي ممكنات تحقق كل منها بعلة فمن اين يلزم الا  
العلة اخرى واعلم انه يمكن ان يستدل بهذا الدليل المذكور لا بطلان التسلسل على بطلان  
الدور ايضا بان يقال لا يمكن وجود المكنات بطريق الدور بان يوجد ممكن مكنها ايضا اخرى  
وهي ان الاخر يوجد ممكن الاول فينتوكت كل منها على الاخر وذلك لان مجموع المتوقفين ايضا  
ممكن في نفسه لطرفين فيحتاج الى علة ايضا كالطرفين فعلة ان علة ذلك المجموع اما نفس اوجها  
وهما باطلان اما الاول فظاهر واما الثاني فلا يستلزم كون ذلك الجزء علة لنفسه ولعله لانه لا يمنع  
لايجاد المركب الا باجزاء الاجزاء او ما جاز عن المجموع ولا بد ان يكون هو علة البعث مما يخرج  
بالضرورة فذلك البعث لا يتوقف على جزء من المجموع فينتقطع ويبطل التوقف ان توقف  
احد المتوقفين على الآخر قلنا دور والمفروض انه دور بنفسه يرد عليه ان علة المجموع بكونه  
ان يكون علة الاجزاء فلا يلزم شئ من انفسه سدا فلا يلزم المطلوب والاول ومن شهيد لادلة  
برهان التطبيق ابراهان المذكور في الشرح لا بطلان النسبة السابق على برهان التطبيق على تقدير



يبطل التسلسل ان ترتب الامور الغير المتناهية في جانب العلل فقط وهو بان يوجد معلول يستلزم  
 يكون له معلول اخر يستلزم له معلول اخر وهكذا الى غير النهاية وهو ان العلل  
 المعلولات المترتبة لا يكون الا مجتمعة لانها لا تتناقص العلل المتناهية عن العلل وبالعكس فذلك البرهان  
 على تقدير صحة مفهوم بابطال الامور المترتبة المجتمعة في الوجود وهو هذا البرهان المسمى ببرهان  
 التطبيق مع انه يبطل ترتيب الامور الغير المتناهية في جانب العلل والمعلولات جميعا بل يفيد عدم  
 تناسلها كلها وخلص الوجود من الامور المجتمعة المترتبة ومنها كما في سلسلة المتناهي وادبعا كما  
 في سلسلة العلل والمعلولات سواء كان في جانب العلل او المعلولات والتسلسل في جانب العلل بان  
 توجد علل توجد معلول لا يوجد معلول اخر وهكذا الى غير النهاية او من الامور المجتمعة الغير  
 المترتبة كالنفوس الناطقة او من الامور المتعاقبة الغير المجتمعة كاهل الحركات العقلية هذا ما تقرر  
 عليه في المشككين لكن المختص قد اعتبر الترتيب في الامور بحيث لا ترتب الا بحسب التطبيق  
 عنده ولذلك قال وبه ان يبرهان التطبيق يبطل عدم تناسل النفوس الناطقة المتعاقبة ايضا  
 لانها مترتبة بحسب تناسلها الى اربعة حدودها لا فاضاء في انه يبرهن في اجزاء الزمان بعضها بالنسبة  
 الى البعض ترتيبا في تقدم وتأخر زمانيان مسميان عند المشككين بالتقدم والتأخر بالذات فان  
 العدم مقدم على التقدم فخر عن الامس فبا اعتبار تعاقب النفوس الناطقة الى الازمنة  
 التي حدثت هي فيها تعرض لها ايضا تقدم وتأخر فان بعضها مقدم على بعض مؤخر عن بعض  
 فنقول لو كانت النفوس الناطقة غير متناهية ففرضها متناهية عما يحدث في العدم ذاتها الى غير نهاية  
 في جانب الازمنة فكلما تم تحقق ههنا ما يحدث في العدم فيحصل جملتان احداهما مبتدئة عما يحدث في العدم  
 والثانية عما يحدث في الامس ثم نطبق بينهما فان وقع بان كل جزء من المتناهية جزء من المتناهية ثم  
 الكل والجزء وهو وان لم يقع ولا يتصور ذلك الا بان يوجد جزء من المتناهية لا يكون بالجزء من المتناهية

لزم انقطاع المتناهية بالضرورة وانما المتناهية لا تزيد عليها الا بالحد على ما هو المفروض فيلزم تناسلها  
 ايضا ضرورة ان الزمان يدور على المتناهية بقدر المتناهية منتهاه وما ذكره بعض الافاضل من ان هذا  
 التطبيق انما يجري اذا كان حدوث النفوس في اجزاء الزمان على السوية بان يكون الحادث  
 في اليوم مساويا للحادث في اللبس في اليوم وهو يوجب ان الحادث قبل الامس وهكذا  
 الى غير النهاية اما ان لم يكن حدوثها في الازمنة المتعاقبة على السوية كان حدثت في اليوم  
 نفس واحدة مثلا وفي الامس عشرون وقبله خمسون وقبله الف فلما جرى التطبيق وكيف  
 ينطبق الواحد مع العشرين والعشرون مع المئتين والمئتين مع الالف لكن الحادث ليس  
 على السوية لانها قد تحدث جملة منها في من النفوس في زمان وجملة اخرى منها في جملة  
 الاولى او اكثر منها في زمان اخر ولانها قد يحدث اعادة منها في اربعة مترتبة فلا ينطبق النفس  
 الناطقة بحدود عرض الترتيب لها بما ينسبها الى ترتيب اجزاء الزمان فحيث ان هذا الذي ذكره  
 المفروض من اختلاف اعداء اما يدفع تطبيق الحادث في اليوم بالمتناهية الامس باعتبار  
 تطبيق التمرد بالزمن ونطبق بان كل فرد من اعداء الحادنين فردا من الامور وهذا التطبيق  
 فيلزم بهذا الاعتبار بمراد التطبيق عموما وفيما نحن فيه خصوص صاحب كيم في اجزاء  
 التطبيق انطبق الاجزاء المترتبة وهو الحادث في اليوم والحادث في الامس الحادث في اليوم  
 وغير ذلك لو كانت تلك الاجزاء متناهية بحسب الافراد وكثرها فانما ينطبق الحادث في اليوم  
 بالحادث في الامس مع قطع النظر عن خصوصيات اشخاصها وكميات افرادها فانها كانت واكثر  
 لا يفرق فان قيل كلامكم هذا انما يفيد عدم تناسل النفوس في الازمنة الغير المتناهية بهيئة لا في  
 حدوث نفوس غير متناهية في اربعة غير متناهية بهيئة واما حدوث النفوس الغير المتناهية بهيئة في  
 الزمان المتناهية من قديمتكم هذا لا يفيد امتناعه ونفي لان على تقدير حدوث نفوس غير متناهية

بالخط



في الزمان المتناهي لم توجد فيها ترتيب الى غير النهاية بحسب الازمنة لان الزمان متناهي  
من غير لزوم فادخل في اجراء التطبيق على النفوس الناطقة المتعارفة انطبق الاجزاء  
المرتبة قلنا عدم تناهي النفوس مع تناهي الزمان غير متصور اذ كل جملة من النفوس توجد  
في زمان واحد متناه متناهي الابدان الحادثة قبله ان في زمان متناه التي هي شرط حدوث  
النفوس الناطقة المتعارفة يقع ان حدوث البدن شرط حدوث النفوس ولا قدش في  
الزمان المتناهي ابدان غير متناهية هي شروط للنفوس فلا يحدث في نفوس غير متناهية  
هي شروط لا يمكن تحقق المشروط بدون تحقق الشرط وعلية ان هذا الاشتراط انما يتم على  
مذهب بعض المتكلمين واما على قول من ذهب الى انها حادثة قبل حدوث البدن فليس  
خلق الارواح قبل الاجساد بالشي عام لا يصح الاشتراط وايضا ذهب الحكماء الى قدمها مع عدم  
تناهيها وبرهان التطبيق على الوجه الذي قررنا في الحاشية لا يبطل عدم تناهيها على المذهبين  
على اصل البرهان ان لا خلاف في ان تفصيل الجملتين من سلسلة واحدة ثم مخالفة جزء من هذا جزء تلك  
انما هو بحسب العقل دون الخارج فان كان في تمام الدليل حكم العقل بانه لا بد ان يقع بان كل جزء اول  
يقع فالدليل جار في الاعداد معلومة ما يقع ومقدوره في الاعداد ما وجد في المتعاقبة  
المرتبة وفي المرتبة لان العقل ان يفرض فكرة الكل بطريق الاجمال فيلزم تناهي الكل وهو  
بطوان لم كيف ذلك بشرط ملازمة اجزاء الجملتين على التفصيل لم يتم الدليل في الكوثرات  
المرتبة فضلا عما دام لانه لا يبطل العقل الى ذلك الا فيما لا تنافي في الزمان هو الاول  
فيما دخل تحت الوجود في الجملة سواء كانت مجموعة الوجود كسلسلة العقل والمعلومات  
او غير مجموعة كالافاضة السواء وقوله ولو كانت الامور الوجودية متعاقبة اشار الى  
التمتع انما انما في مجموعة الوجود مجرى التطبيق في مثل الحركات العقلية على مذهب المتكلمين

واما عند الحكماء فلا كما عرفت في السابق فانما ينقطع بانقطاع الوهم فان الذهن لا ينقطع  
على ملاحظة غير المتناهي تفصيل لا مجمعا لان ادراك الامور بالتفصيل لا يمكن الا بان ينقسم  
كل واحد منها في زمان لا يتصور غير ما في ذلك الزمان وذلك لان في العلم التفصيلي يجب الاستحضار  
والانتفاع والتوجه ولا يمكن توجه الفروع حالة واحدة الى امرين كما تقرر في مظانه ويشهد  
الرجوع الى الوجه ان فلا فظة الامور الغير المتناهية لا يتحقق الا في الازمنة الغير المتناهية ولا  
تقدر ايضا على ملاحظة غير المتناهي تفصيل متعاقبا غير جمعة وذلك لانه لا يتحقق تلك الملاحظة  
ايضا الا في الازمنة الغير المتناهية ولا كان الذهن حادنا لم يقدر على ملاحظة غير المتناهي  
تفصيل لا مجمعا متعاقبا فينقطع ملاحظة الامور والتطبيق سرهما في حدودا البنية ولو  
سلم عدم الانقطاع اسلم انه لا ينقطع ملاحظة الذهن وتطبيقه من بين الامور بل الذهن  
لا يزال ملاحظة اجزاء الجملتين وتطبيقها فلا جرمية ايضا لانه لا ينقطع ملاحظة وتطبيق  
جملتين غير متناهيتين وذلك لان كل ما يلاحظ الذهن من جملتين مثلا وتطبيقه ويدخل تحت  
الوهم متعاقبا الى حد ينقطع اليه يكون متناهي ايا البنية وكيف لانها لا بداية ونهاية وهي  
الحركة الذي يفرض بنية التطبيق هناك غير متناهية وتطوره يقع الجمان فان كل ما يدخل تحت  
الوجود الخارجي متعاقبا ذاهبا غير متناهية الى حد يكون متناهي ايا ولكن لم يقبل  
الى حد يمكن بعده يقع فاقفا في عدم التناهي بهذا المعنى لا يقع انه يوجد منه في الخارج  
نعا غير متناهية فلا يبطله التطبيق هذا لكن بشكل برهان التطبيق بالنسبة الى علم الله تعالى  
بالنسبة الى علم الله تعالى ان كل جملة المتكلمات والمتناسات في بيان ذلك الاشكال هو ان نقول ان  
مراتب الاعداد الغير المتناهية داخل تحت علمه تعالى ان كل العام للمكلمات والمتناسات وان دخل  
تحتها كونه مفصلة فان الله تعالى بالتفصيل جميع مراتب الاعداد الغير المتناهية وكذا



نسبة التطبيق بين اجزاء الجملتين لا ال نهاية معلومة كما ذكرنا ان بالتفصيل ولو كان  
 برهان التطبيق بجميع مقدماته صحيحة لكان مستلزما لتساوي معلوماته كما هو محال المستلزم  
 للمحال فحقه برهان التطبيق محال برده عليه انما لا نسلم ان الله كما يعلم الامور الغير المتناهية  
 بالتفصيل فان تعلق العلم بالامور الغير المتناهية بالتفصيل يمنع سواء كان علم الواجب  
 او الممكن وما يقال ان الله كما عالم بالمتناهية ان اريد مطلقا سواء كان تعلق العلم بالمتناهية او  
 لا فيبرسم بل يكون تلك الامور كذبا كفتضى ضرورة العقل وهل هذا الا تناقض و  
 سيقرب الخش يقول يجوز ان يكون بعض الامور غير قابلة لتعلق العلم بالمتناهية بالنسبة  
 الى القدرة انتهى كلامه فان اريد ان تعلق العلم بالمتناهية ان لم يكن تعلقا بالمتناهية فليكن  
 لا ينبغي ذلك تعلق علمه بالامور الغير المتناهية بالتفصيل وانما يجب ذلك لو كان  
 تعلق العلم بالمتناهية وليس كذلك وكيف فان كل ما يدخل تحت الوجود عقليا كان ذلك الوجود  
 او خارجا فهو متناه بالضرورة والممكن كما برهننا فتضى طبعه السليم وفهمه الحق ان كان له  
 ذلك فمما مل فانه من مزال الافهام ومن لغة الاقدام **هذا الاول** فالاول اكثر لان القدرة  
 ان قدرة الله تعالى خاصة بالمكانات فان المتناهية لا يكون مقدورة له كما والعلم ان علم الله تعالى  
 عام يتعلق بالمكانات والمتناهية ايضا **هذا الاول** وذلك لان معنى المتناهية الاعداد والمعلومات  
 والقدورات انها لا تنهى الى حد لا يتصور فمقدرة اخرى لا ينفذ ان مالا نهاية له يدخل في  
 الوجود فانه محال وتوضيح ان توضيح ان المراد منها باللاتناهي هو الحقيق الاول  
 دون المحقق الثاني وان اللاتناهي بالمعنى الثاني محم وهو ان التناهي وعدمه فرع  
 الوجود ولو لم يكن منها يبين ان انصاف الشئ بشئ بالتناهي وعدمه انما يكون فرع الوجود  
 ذلك ان الشئ في الجملة سواء كان في الذهن او في الخارج فان الشئ عالم بوجوده في الذهن

او في الخارج الذهن يمنع انصاف شئ من التناهي وعدم التناهي لانها من الاعداد  
 والممكنات التي تقتضى موضوعات وجودية كما تقرر في موضعه ولان ثبوت شئ بشئ  
 فرع ثبوت المشتبه له فان كان ذلك الثبوت في الذهن فهو فرع ثبوت المشتبه له في الذهن  
 وان كان ذلك الثبوت في الخارج فهو فرع ثبوت المشتبه في الخارج وليس الموجود من  
 الاعداد ومن المعلومات ومن القدرات الا قدراتنا ههنا لان برهان التطبيق قائم على  
 امتناع عدم تناهي الموجودات ان كل ما دخل تحت الوجود حقيقة او غير حقيقة مترتبة  
 او غير مترتبة فان قيل اذ لم يكن الوجود منها الا قدراتنا ههنا فالقول بانها امور غير  
 متناهية غلط محض وكذب صريح والحال ان الجمهور انفعوا عليه ولم يخلصوا فيه الا  
 شروفا فالحق قلنا هذا انما يكون اذا كان مرادهم بالقول المذكور معناه الحقيق المتناهي  
 منه بحسب الظاهر المتعارف وليس الامر كذلك فان ما يقال انها من مراتب الاعداد ونعيم  
 الجنان ومقدورات الله تعالى ومعلوماته غير متناهية لغير متناهية لغير متناهية لانها من الاعداد  
 عليه وقدراته انها اي تلك الامور بحيث لو وجدت باسرها كانت غير متناهية لغير متناهية  
 لعدم الشرطية تمنع التحقق قطعا برده عليه ان فرع التناهي وعدمه الوجود غير  
 مسلم قوله لانها من الاعداد والممكنات قوله ثبوت الشئ فرع ثبوت المشتبه له مسلم  
 لكن لا يبيح الاعداد مفهوم التناهي واما انصاف الشئ بعدم التناهي فلهذا حقيقة راجع الى  
 سلب الانصاف بالتناهي فلا يقتضى ثبوت المشتبه له وان دلالة برهان التطبيق  
 على تناهي كل ما تحت الوجود غير مسلم وقد عرفت حاله في مواضع متقدمة سابقة فلا تغفل  
**هذا الاول** يبين ان صانع العالم واحد ولا يمكن ان يصدر في مفهوم واجب الوجود الاعلى  
 ذات واحدة تترى بالمدعى بهذا الوجود دون ان يقول الله واحد كما هو مطابق العبارة المحض



حيث قال والمحدث للعالم هو الله تعالى الواحد انشأه الى دفع تدعيم الاستدراك  
 فكان قد تم متوهم ذهب الى ان الحكم بان الله تعالى واحد مستمد من لا طائل تحته لانه  
 امر ضروري كالحكم بان الان شئ بناء على ان لفظة الله تعالى هي الجزئي الحقيقي وموضوع للتحقق  
 المعين لا يجوز للعقل تعدد فهو لا يكون الا واحدا لم يعلم ان يصير محلا للنزاع فضلا  
 عن ان يجعل من مسائل العلم وحاصل الدرس ان النزاع ليس وحدة الشئ المعين الذي  
 هو ليس لفظ الله تعالى بل النزاع في ان ما يطلق عليه انه واجب الوجود بالذات وصانع  
 العالم ومبداء الممكنات وغير ذلك بل هو جزئي لا يجوز للعقل تعدد وكثيرا ما يصير  
 صانع العالم الواجب الوجود المبدء للممكنات كليا لا يمنع نفس تصوره عن وقوع الشك  
 فالراد بالوحدة الوحدة في ما يطلق عليه حقيقة حقيقة وجوب الوجود حقيقة بمعنى ان  
 الموصوف بصفة وجوب الوجود يجب ان يكون جزئيا حقيقيا لا يجوز للعقل شئ كذا بين  
 كثيرين وتعدد وجوده لاني وحدة الذات المعين الذي هو مسمى لفظة الله تعالى وهذا هو  
 المذكور مع مذكورات جاء في قوله تعالى هو الله احد تقرر بالتوهم ان يقال الحكم بحدية  
 الله مستدرك بناء على ان الله تعالى علم الجزئي الحقيقي والشئ المعين الذي ليس فيه كثرة اصلا  
 وتقرر بالدفع هو ان يقال هو ان بالوحدة الوحدة في حقيقة وجوب الوجود بالذات و  
 لا كثرة فيه كجانب واحد فان قيل المسمى بلفظ الله تعالى وكذا ما يطلق عليه الواجب الوجود بالذات  
 صانع العالم ليس جزئي ولا كلي لان الكلية والجزئية من صفات المفهوم والله الواجب الوجود  
 منزوع عن ان يتصور تعدداً ولكن المراد انه بحيث لو تصور كان جزئيا حقيقيا **بالمعنى**  
 لو امكن الهان لا يمكن بينهما مانع لا يقال لان الملازمة المذكورة لجواز ان يوجد الهان  
 ولا يمكن مانع اصلا بان يكون احدهما قادرا صانعا للعالم والا فقادرا غير صانع لشيء اصلا

منه في الحقيقة ان الشئ الواحد  
 لا يمكن ان يكون له وجود  
 في ذاته

دفع

المراد

فلا

فلا يتحقق بينهما مانع قط او بالكون احدهما صانعا بالقدرة والا فقادرا ولا خيرا صانعا  
 بالاجابة بالقدرة والا فقادرا فلا يتصور بينهما مانع ايضا لان التمانع انما يتصور اذا  
 اراد احدهما وجودا والآخر عدمه واذا كان احد الهين صانعا موجبا لم يتحقق منه اداة  
 امر ولا عدمه فلم يتحقق التمانع لانا نقول المراد به ان يلفظ الهان انما هو خدعة الدليل الهان  
 صانعان قادران على الكمال بالفعل او بالقوة ان متصفا بجميع صفات الالهية من الصنع  
 والقدرة الكاملة وغير ذلك فلا يرد على الدليل المذكور انتفاء احتمال ان يكون **الواحد** **الواحد**  
 قادرا على الكمال صانعا للعالم والا فقادرا على الكمال غير صانع اصلا او بان يكون احدهما  
 قادرا صانعا على الكمال والا فجلالة ان صانعا غير قادر بل يكون صانعا موجبا بالذات  
 بقى بينهما شئ وهذا تخصيص الدليل بهذا الوجه انما يصح اذا كانا متدعي ايضا فخصر صا  
 وليست كذلك فيما نحن فيه فان قوله ان قول الشارح العلامة في تقرير المدعى حيث قال  
 ولا يمكن ان يعبر عن مفهوم واجب الوجود الاعلوات واحدة بدل على سلب تعدد الواجب  
 مطلقا سواء كان الواجب موجبا او مختارا وسواء كان المختار صانعا او غير صانع فكلام  
 محلي بالتمسك لان الدليل الذي ذكره لاثبات توحيد الواجب ان لم يخص لا يتفق باذكرياتنا  
 وان فخص لم ينطبق على الدعوى السليح الا ان يقال مراده ان مراد الشارح بواجب الوجود  
 في تقرير الدعوى ما يتصف بالوجوب الذاتي على وجه الصنع والقدرة التامة الكاملة  
 لا المطلق الشامل للموجب والمختار الصانع وغير الصانع فينطبق الدليل على الدعوى لكونها  
 مخصوصة ايضا كالدليل او يقال واجب الوجود لذاته لا يشمل القادر الغير الصانع لان القادر  
 الغير الصانع شئ ابد متصف لا يمتثل بالتعطل نقصان يجب تنزيه الله تعالى عنه فانما قدر المطلق  
 ليس بواجب بالذات وكذا لا يشمل الصانع الموجب لان الواجب نقصان يجب تنزيه الله تعالى عنه

شئ

وتعطل



فلا يكون الصانع الموجب واجبا بذات ايضا واذا لم ينسب الواجب بالذات القادر المعطل  
 والصانع الموجب يصير المدعى مخصوصا وحيث يطبق عليه الدليل الخاص لكن يرد على  
 هذا الجواب الثاني اننا لانعلم ان الالهي نقصان ولو كان نقصانا لما اتصف الواجب بالذات  
 وليس كذلك فانه متصف بالالهي بطلان الالهي انه تعالى موجب في ايجاد صفاته الالهي  
 كما تقرر عليه من مشيئة الصفات الالهي الذين هم اهل الحق لا يقال لاندس ان الالهي مطلقا  
 نقصا حتى يرد علينا ما اوردناه المحقق بل ندعي ان الالهي في ايجاد امر مغاير للموجود نقصا  
 ولما تم صفاته كما ذكرنا في ايجابه في ايجاد ما ليس بنقصان لانا نقول ان كان الالهي نقصا  
 فكل الكلي نقصان سواء كان في ايجاد الصفات او في ايجاد الذات وان لم يكن نقصان  
 في ايجاد الذات ايضا ليس بنقصان ووجه الفرق بين ايجابه في ايجاد الصفات وبين  
 ايجابه في ايجاد غيرهما من بيان الفرق بينهما شكل متغير وهما في مقام انباء وجود  
 الواجب كتمان البحث الاول النقص الاجمالي على اصل الدليل بان يقال لو صح جميع صفاته  
 لكان مستلزما للمعقول المستلزم للمعقولية في نفسه مع بيان استلزامه على تقدير صحة المعقولية  
 الدليل على تقدير صحة جميع صفاته يستلزم وجود ما يتصف بالوجوب الذاتي الصانع  
 بالصفى القادر على ما يشاء ويريد من الممكنات ووجود امر كذلك قال والا لا يمكن تعلق ارادة  
 باعدام ما اوجده ذاته بطريق الالهي كصفاته تعالى فانه مستند ذاته كما بطريق  
 الالهي وذلك لان اعدام تلك الصفات ممكن في نفسه بالامكان الخاص فانها ما خروجه من حيث  
 ذاتها لا يجب له وجود ولا اعدام والقدرة الكاملة عامة شاملة لجميع الممكنات يمكن تأثيرها فيها  
 عند تحقن الارادة فلو فرض تعلق ارادته تعالى باعدام ما اوجبه ذاته كما من صفاته التي  
 تكون ممكنة في نفسه فاما ان يحصل كل من مقتضى الذات الذي هو وجود تلك الصفات ومقتضى

شماله

القدرة

القدرة مع الارادة الذي هو اعدامها وانه ان حصول الكلي المستلزم يكون الشيء موجودا  
 او معدوما في حالة واحدة محال بالضرورة فيجزم به الصبيان والمجانين او لا يحصل شيء منها  
 ان مقتضى الذات هو ايضا لا يستحال او تنفذ التقيضين والاستلزامه بحر القادر  
 وتختلف المحلول من علته التامة او يحصل احدهما فقط فاما ان يكون ذلك كما حصل مقتضى  
 الذات دون مقتضى قدرته وارادته فيلزم العجز بالنسبة الى المختار انما هو الكمال التام  
 المنزه عن العجز او يكون كما حصل مقتضى القدرة والارادة دون مقتضى الذات فيلزم  
 تخلف المحلول الذي هو وجود تلك الصفات من علته التامة التي هي ذات الواجب  
 بالذات فهذا ايضا بطلان بالضرورة يرد عليه اننا لانعلم ان مدلول اصل الدليل هو وجود ما  
 يتصف بالوجوب الذاتي الصانع بالفعل القادر على كل ما يشاء ويريد من الممكنات فان مدلول  
 هذا الدليل ليس الا ان كثره الصانع المختار القادر على كل ما يشاء ويريد من الممكنات عن الشيء لا يستلزم  
 وجود واحد فالصواب ان يقال في بيان استلزام الدليل المذكور على تقدير صحة المعقولية  
 ان الدليل يستلزم انتفاء الصانع المتصف بالقدرة على كل ما يشاء ويريد وبالالهي بالنسبة  
 الى الصفات السلي وبيان ذلك انما يتبع بامر فلا يحتاج الى ان يبين ذلك النقص الاجمالي  
 تخلف الحكم بان يقال ذلك لا يكون بجميع صفاته صحيحة لانه يجري في المادة المذكورة  
 مع التخلّف في بقية صفاته ان هذا النقص غير متوجه لان الدليل بعينه لا يكون جاريا  
 في المادة لان الكلام في تعلق الارادة بين دون الارادة والذات ولا يجب بيان النقص  
 بتخلف الحكم لان النقص الاجمالي كما تقرر في اداب البحث لا يتصل بتخلف المذكور بل هو عبارة  
 عن منع الدليل بان يقال هذا الدليل غير صحيح لا يستحق ان يستدل به اما تخلف المذكور  
 عنه او الاستلزام فادفع الى وجه كان في الحضر صيا واما البحث الثاني فهو كذا والذبح المذكور النقص

القدرة



يمنع من جهة المعين وتقرير هو ان يقال لا ثم انه لو حصل مقتضى الذات فقط دون مقتضى  
 القدرة والارادة لزم من غير القادر المختار وانما يلزم العجز لو كان متعلق القدرة المذكورة فكلما كان كذلك  
 فان الذات باقتضاها وجود ذلك الامر جعل عدمه مستقلا فعدمه باقية القدرة فيه بناء على ان يمنع  
 بالغير وعدم القدرة بناء على الامتناع بالغير ليس عجزا فانه لا يقدر على عدمه كقولهم وجود العلة  
 السامة لان وجود العلة السامة لو جازع جعل عدمه مستقلا والعدم لا يقدر على كونه مستقلا فان عدمه  
 تم بالنسبة الى المكملات دون المتضمنات كما تقرر في محله وبما ذكرناه من الحيل وضع مقتضى دليل النقص  
 على اصل الدليل ظهر على اصل الدليل وورود المنع عليه ايضا وتعيين المقدمة القائمة بالمنع وهي  
 انه لو لم يحصل احد المرادين لزم عجزا احد ما فتقول لا ثم لزم العجز وانما يلزم ذلك لو كان المراد  
 الغير الحاصل فكما وليس كذلك فلا شك ان ارادة احد الاكيتين الصائغين القادرين وجوده  
 مثلا جيل عدمه فعدم مراد القادر الاخر الذي هو عدم ذلك الشيء بناء على انه ممنوع بالغير وعدم القدرة  
 بناء على الامتناع بالغير ليس عجزا فانه لا يقدر على عدمه كقولهم وجود العلة السامة لان وجود العلة  
 الحلي ان الامتناع بالغير لا يدفع العجز والارادة ان لا يقدر القادر على شيء اصله لان كل شيء  
 في نفس الامر ما موجود بسبب علة السامة المتضمنة له او معدوم بواسطه سببه المستدعية لذلك  
 فيكون كل واحد منهما مستقلا بالغير والمتضمن لا يكون مقدورا بل الحق انه وجود جميع الموجودات الممكنة  
 وكذلك عدمها بخلاف نطق ارادة الازلية فانه متى شاء او جدد متى شاء اعدم وليس شيئا منهما ان  
 ايجاد المكملات اعدامها بمنع بالنسبة الى القدرة الحادثة فلما اراد وجود شي من المكملات بالذات او عدمه  
 ولم يحصل مراده كان ذلك بالنسبة اليه عجزا خصوصا ما صرح به تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا  
 اللهم الا ان يراد بالمنع بالغير ما يكون فعلية مستلزما لانتفاء الواجب الوجود فلما انتفى الواجب  
 المنزه عنه لا مطلقا بالمنع بالغير والواجب الذي افاده الحش من النقص الوارد على اصل الدليل هو انما

نقص

نقص في اصل الدليل ونقص المتعلقين معا يعني تقرر اصل الدليل بهذا الوجه وانما  
 قادر ان لا يمكن تعلق ارادتها بوجوده في نفسه في آن واحد ايمان يحصل المراد في جميع الصدفان  
 او لا فيلزم عجزا احد ما وهذا هو الدليل بعينه لا يمكن اجراؤه في صورة النقص لان تعلق  
 الارادة عاود وتعلق الذات قديم واذا لم يجز الدليل في مادة النقص لم يتحقق به لان النقص  
 بالحقيقة خلف الحكم الذي هو عدم من الدليل من عدم وجود الحكم الكلي على تقدير وجود الدليل  
 فاذا لم يجز الدليل في مادة النقص لم يتحقق التخلّف المذكور يريد عليه ان تعلق الارادة لا  
 يجب ان يكون عاودا كما سيجي فيمكن فرض وقوع التعلقين معا في صورة النقص ايضا والتعلق  
 بان تعلق الذات مقدم بالذات على تعلق الارادة على انه لا يمنع وبما ذكرناه من الجواب  
 عن النقص عن اصل الدليل ظهر ان لا يتم الحلي اي المنع الوارد على بعض مقتضى اصل الدليل  
 ايضا كما لا يتم النقص عليه ايضا اذ يمكن ان يفرض وقوع تعلق ارادة كل واحد من القادرين  
 في زمان واحد فتتعلق الارادتين لم يكن شي من المتعلقين المرادين بمنع فيكون كل واحد  
 من المتعلقين بالمكن العرف فيلزم العجز على تقدير وقوع احد المرادين دون الاخر لا سيما من غير  
 انما ما يمنع المذكور فتدبر فانه في ذروة سنام الفرض والدقة ما اراد اول انضا وبين  
 الارادتين الاندفاع ولا تمنع بين ارادة احد ما وكذا بين ارادة الاخر سكونه ولا  
 تمنع ايضا بين تعلقهما بل لو كان وقوع التدافع لكان ذلك بين المرادين الذين سماه كذا  
 وسكونه وانما قسرا التصادم بالتدافع والتمانع دون مناهة الاصطلاح الذي هو كون امرين  
 موجودين بحيث لا يجتمعان من جهة واحدة في محل واحد ويكون بينهما مانع التماثل في الباعث  
 لان ان راجح لم يرد بالتصادم بينهما مناهة الاصطلاح لان الصدفين يجوز ان يحصل تحليق  
 فلو كان الارادتان او تعلقهما صدفين لا يخل ذلك بعجبة الدليل لا اعتبارا بتأثيره متعلقهما فان

في زمان واحد

متعلق احد ما



حركة زيد والاخر سكونه فلا حاجة الى اعتبار ان يكونا ضدين لان الدليل المذكور لا يكون مبنيا  
 عليه وايضا فنقول انما يتبع من الاجتماع في محل واحد لا يجرى في النفي وان كل واحد من النفي  
 وتقابل الوجود والمكثرة وتقابل السلب والايجاب ايضا مانع من الاجتماع في محل واحد فلا حاجة في  
 نفيه ان نفي النفي وبين الارادتين اذا تعاضلت ان يقول لم لا يجوز ان يكون بينهما تعاضل الاخرى  
 التقابلات المذكورة ولو سلم فلم لا يجوز ان يكون مانع وتذافع بحيث يكون وجود احدهما  
 لوجود الاخر اما اذا اراد بالمتضا والمطلق التذافع فلا يرد عليه شي من المخدرات كالايجاز فيقول  
 المتضادان هما الذان لا يجتمعان في محل واحد من جهة واحدة في زمان واحد فان كانا في الزمان  
 وجوديين فان تحقق كل واحد منهما بالنسبة الى متعلق الاخر فهما متضادان كالابوة والبنوة  
 والافهما متضادان ويشترط ان يكون بينهما غاية الخلاف والتباين كالألوان والبياض وان كان  
 احدهما سلبا والاخر فان جرت في ذلك السلب نسبة الى قابل للامر الوجودي فعدم وحكمة كالعدم  
 البصر فان العمى عدم البصر عاين شانه ان يكون بجبر ولا سلب واجباب كالانسان والالان  
 وزيد كاتب وليس بكاتب **والاول** والافيلزم بجزء احدهما وهو اشارة الى حدوث والامكان  
 اي دليلهما اذ لا يلزم مما يجزى الاجتماع الى الغير في الجملة ولو لم يوجبوا اجتماعا في غير  
 مطلقا سواء كان في الوجود او في الالاي والافعال او في النفي فيجوز عليه سكالاجتماع  
 الفعلي بحدوث حدوث هو مسبوقة الوجود بعدم والاعتبار الى الغير في ايجادهم لا  
 المسبوقة المذكورة وان سلم ان المراد بالحدوث حدوث الذات الذي هو الاعتبار الى الغير  
 في الوجود ولو قبل المراد بالحدوث الاعتبار الى الغير في الجملة ولو لم يوجبوا اجتماعا في الغير  
 بهذا المعنى فنقول مبنيا عليه سكالان لا يكون دليل والاجماع لا يفيد النظم واليقين ان قلت لان  
 انه لو لم يجعل مراد احدهما لزم الغير فان عدم حصول المراد ان كان بجزء يلزم ان يقول المتضاد بجزء

بينهما

كان متضادا

فان قيل انما يتبع من الاجتماع في محل واحد لا يجرى في النفي وان كل واحد من النفي وتقابل الوجود والمكثرة وتقابل السلب والايجاب ايضا مانع من الاجتماع في محل واحد فلا حاجة في نفيه ان نفي النفي وبين الارادتين اذا تعاضلت ان يقول لم لا يجوز ان يكون بينهما تعاضل الاخرى

فصل في طاعة الناسق مراد الله والحقيل المراد مع انهم لا يقولون بجزءه وكيف  
 فانهم لا يقولون بانصافه بالحق الكاملة فكيف القول بانصافه بالنقص والنقص  
 والعجز المستلزم للحدوث والامكان قلت لا ارادة عندهم مفيضان احدهما المنية  
 القطعية التي يسمونها مشية قسروا الجاه والثناء المنية التعريفية والعجز عندهم خلف  
 المراد عن المنية القطعية التي يسمونها مشية قسروا الجاه وهم لا يقولون بان طاعة الناسق  
 مرادة بهذا المعنى لان التعلق عنها ان خلف المراد عن تلك الارادة امر متع عندهم ايضا  
 واما الارادة بالمعنى الثاني اي المنية التعريفية فلا يخرج في التعلق عنها فيكون لو خلف المراد  
 عن الارادة بهذا المعنى مثل ان يقول العبدك ار يد منك ان تقول كذا وكذا ولكن لا ابرك  
 فان اردت افعل وان لم ترد لا تفعل فانت مخيرة **والاول** وهو لا يستلزم انتفاء  
 المصنوع لجواز ان يبدى باحد هما ابتداء وهذا الجواب مبني على ان الظاهر المتبادر من النص  
 على تقدير ان يكون بمعنى عدم التكون بالفعل فيحصل الملازمة المذكورة في الدليل هو انه  
 لو كان فيها آية الآلهة كما وجدنا بالفعل فيحصل الملازمة المتبادر بان يقال لا  
 تلك الملازمة لان تعدد الآله لا يستلزم الامكان التام والامكان التام لا يستلزم الالعدم  
 تعدد الصانع ان عدم كون احدهما صانعا كما صرح به هذا التام في حيث قال لروض  
 صانعا لان لا يمكن بينهما مانع في الافعال فلم يكن احدهما صانعا ولا شك في ان عدم كون  
 احدهما صانعا لا يستلزم انتفاء المصنوع لجواز ان يبدى بالآخر الصانع فان رجع  
 او لا يوجب الملازمة على التبادر والظاهر ومنه ما قلناه ان الشرح على انه يرد منع الملازمة  
 ان اراد عدم التكون بالفعل ومنع انتفاء اللازم ان اراد بالامكان هو انه يمكن ان يجب  
 عن ذلك الاستدلال بان لا يبين التبادر على الظاهر كسباده وهو عدم التكون بالفعل بل

فان قيل انما يتبع من الاجتماع في محل واحد لا يجرى في النفي وان كل واحد من النفي وتقابل الوجود والمكثرة وتقابل السلب والايجاب ايضا مانع من الاجتماع في محل واحد فلا حاجة في نفيه ان نفي النفي وبين الارادتين اذا تعاضلت ان يقول لم لا يجوز ان يكون بينهما تعاضل الاخرى







بن جودتكما جوبان يريهما الى احد الواجبين الوجود الارض والسماء بقدر  
 الواجب الآخر او بعض احد الواجبين الاكبرين بآلة تكون الامور واجبا وكلها الى  
 الآلة الاخرى ان يريها احد الواجبين الاكبرين او يوجد الآلة الاخرى بجميع الكثرة بقدرته  
 وادائه ولا يستلزم في ذلك حسب النظر الجليل وان كان النظر الدقيق يحد على الاكلا لا يخفى  
 على من له فطر سليم يرد عليه ان غاية ما يلزم من ذلك ان يكون مقدمات الدليل قطعية  
 وليس كذلك ولان اثبات ربح العلامة لم يدع ذلك كما هو التحقيق الذي لا يمحذ عنه في  
 هذا المقام بعد انه لو لم يفتقر البرهان من المستفاد من الآلة التي انكرت على دليل من بقدر  
 الصانع مطلقا سواء كان مؤثرا في السماء والارض او لا فانظروا ان لا يتبد القطع واليقين  
 على من يقدد الصانع مطلقا لكون مقدماته قطعية قابلة للتحقق كما علمت بل هي حجة انصافية بقدر  
 الظن والاعتقاد والراجح على من يرد عليه ان الآلة عمولة على تعدد الواجب بالذات مطلقا  
 سواء كان موجبا او مختارا او سواهما صانعا مؤثرا او غير مؤثر واكمل الزمة قطعية لا تستدرك في دليل  
 تلك الحجة بغير تلك الظاهر المتبادر من الآلة انها مسوقة للدلالة على تعدد الصانع المؤثر في السماء  
 والارض حيث قال الله تعالى فيهما في قوله لو كان فيهما آله الا الله لفسدتا اذ لا شك ان ليس في كل  
 فيهما آله كما لا يستلزم على الله تعالى فلو ادانه لو كان المؤثر فيهما آله غير الله لفسدتا ما كان  
 الملازمة قطعية اذما يشرع تعدد ايمان ان يكون على سبيل التوارد بان يكون من المتعدد من جهة  
 مستقلة لهما او على سبيل الاجماع او التوزيع والاول بطل بالبداهة وثبت من اجتماع  
 اجتماع المثلين على معلول واحد بالتحقق ثبت ان ما يشرع فيهما اما على سبيل الاجماع بان  
 يكون مجموعهما من حيث يرد مجموع على ثمة لهما مؤثرا فيهما او على سبيل التوزيع والتقسيم  
 بان يكون المؤثر في بعض من الارض والسماء آله وبعض اخر منهما آله فليعلم انما انعدام الكل  
 اظهره

استقلتين

من الارض

من الارض والسماء ان كان التأثير على سبيل الاجماع او انعدام البعض من السماء والارض  
 ان كان التأثير على التوزيع وذلك لانعدام ليس الا عند عدم كون احدهما الى حد الاكبرين  
 فاما مؤثرا لانه جزء على ثمة لكل على التقدير الاول او على ثمة البعض على التقدير الثاني  
 فيفسد العالم اى لا يوجد هذا المحسوس عند عدم كون احدهما صانعا كذا ان كان المؤثر  
 المجموع او بعضهما كان كذا واحد على البعض ما يرد عليه ان غاية ما يلزم من الدليل المذكور  
 ان التقدير يوجب ان يكون التأثير على سبيل الاجماع او التوزيع وان عدم كون الاكبرين  
 صانعا يوجب فساد العالم وانتفاء هذا المحسوس ولم يلزم ان التقدير يوجب الفساد في العالم  
 وانما يلزم ذلك لو ثبت ان التقدير يوجب عدم كون احدهما صانعا او ثبت بعد فلا  
 يفيد الدليل المذكور شيئا من مراتب العلم فضلا عن ان يفيد القطع واليقين فان قيل  
 لا يحتاج في اثبات المدعى الى اثبات امرين مذكورين اذ يتم بدون ذلك لان محسوسا  
 ومختصا هكذا لو كان فيهما آله غير الله لفسدتا بانتفاء احد هاتين او لعدم كون احدهما  
 صانعا كذا انما لا يثبت بطلان التأثير فلما نعلم بالضرورة ان انتفاء تعدد الصانع  
 الواجب لا يوجب فساد العالم وانتفاء فساد العالم الملازمة لثمة ان لا نسلم بطلان  
 التأثير ودعوى الضرورة في اثبات كل المقام لا ينفي عليلها وبسبب عليلها او يمكن ان يثبت  
 الملازمة التي هي منطوقه الآلة الكبرية بحيث يكون قطعية وتفيد في تعدد الصانع على الإطلاق  
 سواء كان على وجه الصنيع والتأثير او لا وهما في التوجه المذكور بعد ان يقال منع قوله  
 لو كان فيهما آله الا الله لفسدتا بعد انه لو تعدد الآله الواجب الوجود لذاته لم يكن العالم الذي  
 هو عبارة عن السماء والارض وما فيها وما بينهما حكما في نفسه فضلا عن ان يخرج من عدم الوجود  
 فيكون حادنا وانما ان عدم إمكان العالم بطل بالبداهة فالحق ان تعدد الواجب مثله

على سبيل

انما يبين الملازمة فليعلم من ان  
 التأثير على سبيل الاجماع والتوزيع  
 والكل يتوجه



واثبات الى بيان الملازمة وهي استلزام التعدد عدم إمكان العالم بقوله والا ان لم يكن  
 التعدد مستلزما لتعدد الامكان بل امكن العالم مع تعدد الالهي لا يمكن التمايز في العالم التمايز  
 مستلزم للوجود في القادر المختار او اجتماع الفدين او ارتفاعها بطريق منع الحذف الكل في  
 المستلزم للمي ربحي التمايز في فالتعدد المستلزم لامكان الجمع فيثبت التعدد على تقدير  
 فرض التعدد ههنا فيثبت انه على تقدير فرض التعدد يجب ان لا يكون العالم مكانا وهذا محال  
 بعدد اثباته وانما قلنا ان التعدد لو لم يكن مستلزما لعدم إمكان العالم لا يمكن التمايز فيه لان  
 إمكان التمايز لازم لمجموع الامر من التعدد ان تعدد الاله وامكان وجود شئ من الاشياء  
 وعدمه فاذا فرض التعدد يلزم ان لا يمكن شئ من الاشياء في لا يمكن التمايز المستلزم للمحال  
 والا ان وان امكن شئ من الاشياء مع فرض التعدد لا يمكن التمايز لان إمكان التمايز لازم  
 لامكان الشئ وفرض التعدد والاله كما تبرز وعليه انما لان التعدد المستلزم لامكان الجمع  
 محال وانما يلزم استلزام التعدد اذا استلزم المحال نفسه وليست يلزمه بل يستلزم إمكانه والمحال  
 هو المستلزم للوجود المستلزم لامكان الجمع والعدم فتقول ان المحال على قسمين احدهما المنه  
 بالذات القيم الممكن بالذات والاشياء المحتسب بالغير الذي هو قسم من الممكن والمحال انما هو  
 المستلزم لامكان المحال بالجميع الاول ان المحتسب بالذات دون المستلزم لامكان المحال بالجميع  
 ان المحتسب بالغير فان المستلزم لامكان التمايز بالغير لا يجبر على الا والتمايز المذكور لو امتنع كان  
 محتسبا بالغير لا محتسب بالذات فالمستلزم لامكانه لا يصير محالا فلا يفتيد الدليل المذكور  
 على هذا الوجه الذي قرره الخ في شئ من الخط ففلا عن ان يكون الملازمة قطعية مقيدة  
 لتعدد الواجب على الاطلاق الا ان اقتضاها ذاتها مع صفاته الازلية بالايج يستلزم  
 إمكان عدمها المستلزم للمحال الذي هو عدم الواجب مع ان الاقتضا المذكور ليس محالا فثبت

انزل  
 اهل الحق الحقيقي بالتحقيق هو ان الاله انكرية اثباته الى البرهان على نفي تعدد الواجب  
 الوجود لذاته سواء كان مجزا او مختارا وسواء كان مؤثرا او غير مؤثر والملازمة قطعية  
 والامر باللف والانتفاء بالنعق ومحصل الملازمة المستفاد من الآية هو ان لو تعدد  
 الواجب الوجود لذاته لانتفي الارض والسماء وسائر المكانيات لكن الانتفاء بط فالتعدد  
 الذي هو التعدد كذلك بيان الملازمة ان التعدد والكثرة يوجب الامكان والامكان  
 يوجب انتفاء الواجب وانتفاء الواجب يوجب انتفاء المكانيات اما ان التعدد والكثرة  
 يوجب الامكان فلان الكثرة اما باعتبار المحل او باعتبار التجربة والانتفاء والكل في على الواجب  
 الوجود بالذات لما بيناه في رسالتنا المسماة بالتوحيد فيمن اراد الاطلاع عليه فليصع  
 اليه واما ان الامكان يوجب انتفاء الواجب الذاتي فلا يخلو من التمايز الى البيان واما ان  
 انتفاء الواجب يوجب انتفاء المكانيات باسرها فلما ثبت ان الممكن ما يمتنع الى الواجب  
 لم يوجد منه محال ما قد مرنا في ذلك التمام فان كنت ذكيا كنت هذا والا فليست لا يفيد  
 المنطوق في وتثبت عليه التورية والاي في **هو الاول** ومنع انتفاء اللازم ان اريد  
 بالامكان كما اريد باللازم في التباين المستفاد من الآية عدم التكون ان تكونها بالامكان  
 منع وجود العلة النامة لها في يصير على الاستدلال هكذا لو تعدد الاله فيها لا يمكن عدم  
 تكونها مع وجود العلة النامة لها واللازم ان إمكان عدم تكونها مع وجود العلة النامة  
 بط لان تكونها مع وجود العلة النامة واجب بالضرورة ليعني الاستدلال ولم يتوجه  
 عليه شئ من المتعين ان منع الملازمة ومنع بطلان اللازم وحصل الامر ان من غير قصد  
 واراد كنهه ان كان اراد عدم التكون بالامكان مع وجود العلة النامة من اللازم  
 المتكوه في التباين المذكور بعبارة لانه تعدد بطلان اماره وتعدده بلاقبته يد عليه



انه اي الدليل المذكور مع التجدد والتجديد ايضا لم يبلغ عن منع انتفاء الازمان  
 ان يقال لانهم ان عدم تكافؤهما بالامكان مع وجود العلة مع قوله لان تكافؤهما مع  
 العلة واجب بالضرورة قلنا مع كذا لا ينافي امکان عدم التكون بحسب الذات لان وجوب  
 وجود العلة عند وجود العلة القائمة وجوب بالغير وامكان عدمه مع وجود علة  
 بالذات والامكان الذاتي لا ينافي الوجوب بالغير الما يري ان وجوده صفا واجب مع وجوب  
 علة القائمة التي هي ذاته كما واجب بالضرورة بالنسبة الى تلك العلة مع ان عدمها مع وجود  
 علة القائمة ممكن بالامكان الذاتي بمعنى ان وجوده بالغير بغيره بالنسبة الى ذاتها فاعلم  
 ان الضرورة بحسب الغير لا ينافي سلب الضرورة بحسب الذات **وهذا الاول** فلا ينفى الالزام  
 على انتفاء الفاعل في الزمان الماضي بسبب انتفاء التعدد فلا يكون الآية ان رة الى البرهان  
 على توحيد الواجب ونفي الشراكة عنه كما وكيف فانها انما يصير بان عليه اذا دل على ان  
 انتفاء التعدد بسبب انتفاء الفاعل وليس كذلك بل مدلولها كما هو مقتضى النظر لو لم  
 الا ان انتفاء الفاعل في الزمان الماضي بسبب انتفاء التعدد فيه فحق هذا التقدير يلزم ان  
 يكون كذا الانتفاء بين الماضي وبين انتفاء التعدد والفاعل امرين متفرقين فيه لكن على انتفاء  
 ان انتفاء الفاعل بالاول ان بانتفاء التعدد بحسب الزمان الماضي والحال ان المقصود في هذا  
 المقام ان اثبات التوحيد بين بيان تحقق الانتفاء الاول ان انتفاء التعدد بحسب الازمان  
 والاول ما مضى كان او مستقبلا او حالا معلى بدليل تحقق الانتفاء الثاني ان انتفاء الفاعل  
 يعني ان المقصود في هذا المقام بيان ان انتفاء التعدد معلى بانتفاء الفاعل واثبات هذا  
**في الاول** وقد يستعمل الاستدلال بانتفاء الجواز على انتفاء الشرط من غير دلالة على تعيين  
 الزمان والامراد هنا هو هذا المعنى فيتم البرهان ولو سلم الدلالة على تعيين الزمان الماضي كتم الالزام

وهو حاصل

وهو المقصود ايضا كما يكونا حاصلين مع عدم دلالة تعيين الزمان وذلك لان  
 مفهوم الآية يصير هكذا لو تعدد الواجب فيهما في الزمان الماضي لفسد تافيه لكونها  
 لم تنفدا فيه فلم يتعد فيه فيستفاد من الآية نفي التعدد في الزمان الماضي واذا لم يتعد  
 الواجب في الزمان الماضي لم يكن تعدده في الزمان الحال والاستقبال والالزام حادنا  
 حيث لم يوجد في الماضي فوجد في المستقبل والحادث لا يجوز ان يكون لها تأثير  
 من الاثر واجب الوجود بالذات **وهذا الاول** وقع في كلام بعضهم ان الواجب القديم  
 مترا فكا لكنه ليس بمستقيم للقطع بتفاد المفهومين فعلى هذا ظهر عدم استقامة  
 قول الشارح العلامة في شرحه لقاعدة حيث قال والقديم بمعنى عدم المسبوقية  
 بعدم من خواص الالوهية وانما بمعنى عدم المسبوقية بالغير فلو لم تكن الالوهية وجوب  
 الوجود للقطع بتفاد مفهوم وجوب الوجود وعدم المسبوقية بالغير قال المحقق 1  
 اعراض الشارح العلامة لا يدعي ذلك البعض لانه قدما المتكلمين وهم يريدون  
 بالترادف التساوي في المفهوم فحق قد علم ان الواجب القديم مترادفان انها  
 متساويان في المفهوم بمعنى انه كل ما صدق عليه مفهوم الواجب صدق عليه مفهوم  
 القديم وكل ما صدق عليه مفهوم القديم صدق عليه مفهوم الواجب فاستقام كلام  
 ذلك البعض من غير شائبة نقصان برود على المحقق ان صحة هذا النقل منهم بوجوب التعديل  
 بعدم الترادف بين اللفظين الموضوعين بمعنى واحد بعينه مع انهم فاكون بالترادف  
 بينهما كما يشهد به تتبع كلامهم فالصواب ان يقال انهم يريدون بالترادف المساوية التي هي  
 اعم من الاتحاد في المفهوم والتساوي بين المفهومين فالترادفان عندهم شيئي المفهومين  
 المتساويين واللفظين الموضوعين لمفهوم واحد فلا السكال في كلام من قال ان الواجب

كما يشهد به التساوي في المفهوم فحق قد علم ان الواجب القديم مترادفان انها  
 متساويان في المفهوم بمعنى انه كل ما صدق عليه مفهوم الواجب صدق عليه مفهوم  
 القديم وكل ما صدق عليه مفهوم القديم صدق عليه مفهوم الواجب فاستقام كلام  
 ذلك البعض من غير شائبة نقصان برود على المحقق ان صحة هذا النقل منهم بوجوب التعديل  
 بعدم الترادف بين اللفظين الموضوعين بمعنى واحد بعينه مع انهم فاكون بالترادف  
 بينهما كما يشهد به تتبع كلامهم فالصواب ان يقال انهم يريدون بالترادف المساوية التي هي  
 اعم من الاتحاد في المفهوم والتساوي بين المفهومين فالترادفان عندهم شيئي المفهومين  
 المتساويين واللفظين الموضوعين لمفهوم واحد فلا السكال في كلام من قال ان الواجب



والقديم مترادفان فعلم ما ذكرناه ان ما قاله في البقرة من ان الايمان والاسلام من  
 قبيل الاسماء المترادفة فكل مؤمن مسلم وبالعكس ثم بين كل منهما مفهوماً لا يفيد  
 ما اذناه الخ من ان المترادف عندهم معنى التساوي لولا ان يكون المترادف عندهم اعم  
 كما ذكرناه فلا يندفع ما ذهبنا اليه من كونهما على وجه الجمع وتوابعه **وهذا هو الاول**  
 الاول بان واجب الوجود لذاته هو الله تعالى وصفاته يرد على كلامهم هذا اذ كان محمولا  
 على ما هو متبادر من ظاهره انه لا شئ من الصفات بواجب الوجود لذاته لان كل صفة متبادرة  
 الى موصوفها ولا شئ من الخارج بواجب الوجود لذاته فكيف يكون صفاته مع واجبه  
 لذاته واما اذا كان محمولا على ما سيجي من تأويله فلا اشكال والتساوي الآتي هو ان المراد  
 بعد لهم صفاته مع واجبه لذاته انا واجبه لذاته لا واجبه لذاته ان صفاته لا  
**هذا هو الثاني** اولا نفي بالحدث الاما يتعلق وجوده بالحدث في هذا الكلام من متبادر في الكلامين  
 يدل على ان وجود الصفة القديمة كصفاته البارزة لا يتعلق بالحدث في الاسباب  
 ومعرفة صفاته القديمة بهذه الحقيقة لا يكون الا جهالة بعينه وان قالوا ما هو الشكل في ان  
 القديم الماخوذ في كلامنا في تقرير الدعوى هو القديم بالذات والصفة ليست كذلك  
 ان قديمة بالذات وولينا انما يقدم على وجوب القديم بالذات دون مطلقا لم يصح  
 حكمهم بوجوب الصفة القديمة لانه يقدم عليه البرهان بل البرهان قائم على نفي وجوب ما يرد  
 على المحش من قديم بان صفاته واجب مع فاقته واجبه لذاته ما قول كاسم فلا اشكال ولا  
 ولا يوجب لطلب ايضا **والاول** بان كل صفة هي باقية بقاء هو نفس تلك الصفة واما  
 ما يقال من انه لو جاز ان يكون بقاء الشئ بعينه كذا في الاعراض ايضا بان يكون باقية بقاء  
 هو نفس الاعراض فلا يصح قديم انها متجددة فبوجود الامثال غير باقية والا فكيف البقاء

تقع د

اخر د

صحة زائدة على ذات الباقى فيلزم قيام المعنى بالمعنى فلا يرد ان الفعل المذكور مع الفعل  
 بان صفاته لازمية بعينها لان العينية سبقت لاشباع الانشكاك بين البقاء وموصوفها  
 وذكرا انما يصدر في الصفات الازمية القديمة دون الحادثة لان الحادث في الزمان الاول  
 للحدث متحقق ولم يكن فيه بقاء لان البقاء انما يتحقق في الزمان الثاني للوجود لان البقاء انما  
 الوجود في الزمان الثاني او استمرار الوجود وعلى التقديرين لم يتحقق البقاء في الزمان الاول  
 مع ان الموصوف به متحقق فيه ثبت الانشكاك المتأني للعينية فعلم من ذلك ان بقاء  
 ان بقاء الاعراض الثابت بالبرهان حدوثها لا يجوز ان يكون نفس تلك الاعراض  
 بل يجب ان يكون غير ما جاز انشكاك ان البقاء فيها حال الحدوث فانها فيه متحققة بدون  
 البقاء لان البقاء انما يتحقق في الزمان الثاني ببقاء عليه انه لا يتم بهذا المعنى اطلاق البقاء  
 صفاته الواجب مع بان يقال العلم بقاء القدرة بقاء الى غير ذلك وذلك بطبيعة الضرورة  
 على انما يتبدل بوجوب ذلك انما كان في البقاء الذي هو عين كل واحد منها وذلك بوجوب  
 اتحادهما تمام الكيفية ونفس الحقيقة وهذا ايضا بطبيعة الضرورة فمما خدعهم فان  
 اجيب من هذا الايراد بان ليس المراد بالنعنية كون احد ما عين حقيقة الآخر  
 بل بمعنى اتحادهما في الخارج وان كان متباينين في الزمن كالضاحك كاشبه ال  
 الان فان الضاحك متحد معه في الخارج مع انه ليس نفس حقيقة نفسه البقاء بهذا  
 المعنى لا يوجب انشكاك فلا ينافي بقاء الحدوث الا بمرئ ان الكاتب بالفعل عين الان  
 بهذا المعنى مع انه يشكك عنه فيجوز ان يكون البقاء عين الاعراض الحادثة وتثبت فيها حال  
 الحدوث وايضا يرد على اصل الدليل هو قوله لا تنكاهم فيها حال الحدوث ان هذا  
 انما يتم في الاعراض الحادثة واما الاعراض القديمة كحركات الافلاك وانها لا تتغير

وجود

قلناه  
 ونسبنا



فلا يخفى فيها قال المحقق لكن يرد على القول بان البقاء نفس الصفة ان البقاء مضاف الى صفة  
هو غيرهما وان الصفة الباقية مضافة اليها يقال بقاء العلم بقاء القدرة الى غير ذلك لا مضافه فكيف  
يكون المضاف من الصفات الباقية ان الصفة لا تستدعي الثابت بالذات والتقدير الاعتباري  
يتحقق بين الشيء ونفسه لا يرد ان الحيوان الناطق نفس الحقيقة لا لا مع ان الثابت بينهما  
من تحقق لا يشبه فان اجيب عن الاعتراض الذي اوردته المحقق على القول بنفسه ببقاء بانهم اوردوا  
نحوه ان يكون البقاء نفس الصفة عدم الزيادة عنها بحسب الوجود الخارجي وان كانا متماثلين  
في الوجود والذات في معنى ما سبق في الشرح في بحث التكويد من ان من قال التكويد على التكويد  
اراد ان الفعل اذا فعل شيئا فليس بينهما الا الفاعل والمفعول واما المعنى الذي يترتب بالتكويد  
والايجاد ونحو ذلك فهو امر اعتباري يحصل في العقل من نسبة الفاعل الى المفعول وليس امر  
محققا خارجيا في الخارج ولم يرد ان مفهوم التكويد هو عينه مفهوم المكون ليعلم الحالات  
فقول يجوز ان يكون الاعراض الحادثة باقية بقاء هو نفسها بهذا المعنى والنسبة بهذا  
المعنى لا يوجب امتناع الانشكاك في بنيان الاشكاك حال الحدوث فلم لم يجزوا  
هو لا تحقق النسبة بهذا المعنى في الاعراض كما جازوا في الصفات حتى لا يلزم مجردة  
اي تجرد الاعراض **في الاول** لان بهد بديهية العقل جازية بان محدث العالم على هذا النمط  
البدعي والنظام الحكمي مع ما يشتمل عليه من الافعال المنقنة والنقد من حسنة لا يكون  
بدون هذا الصفات يعني ان تصور الواجب الوجود لذاته يعني ان محدث العالم الذي  
هو عبارة عن جميع ما سواه ان ما سوى الله تعالى من الموجودات على النمط البدعي والنظام  
الحكمي المنشأ به من ترتيب الافلاك والاسطوانات وترتيبها على الخلق مختلفة ووجوده شتى  
لجعل الحكم بنسبة هذه الصفات التي هي الحيوة والقدرة وادراك السموات وادراك البصر  
والعلم

عليه

فيه

للمفعول

ابناء

والارادة

والارادة بدعيها كحصوله ان الحكم بان محدث العالم على الوجه المخصوص متصف بالصفات  
المذكورة بدعيها وبديهة نشأت من فكر العنوان حتى لو جعلنا الحكم الذي في القضية المذكورة  
الواجب الوجود لذاته وهذا المكنة لصار الحكم نظرا فلا يرد عليه بان الحكم هذا لو كان  
بديهة وصحة لما يدل على انصاف المحدث للعالم الذي على النمط البدعي والنظام الحكمي مع ما  
عليه من الافعال المنقنة والنقد من حسنة بالصفات المذكورة دون انصاف الواجب الذي  
اليه سلسلة المكنات بتلك الصفات نعم لو ثبت ان المحدث المذكور هو الواجب الذي ينتهي اليه  
سلسلة المكنات بتلك الصفات نعم لو ثبت ان المحدث المذكور هو الواجب الذي ينتهي اليه سلسلة المكنات  
فحل المفعول والافعال لم يثبت بديهة ان يكون في الوجود امر سوى الواجب بالذات  
فلا يدخل في العالم الجباني الذي يهديه الافعال المنقنة والنقد من حسنة والنمط البدعي  
والنظام الحكمي وكيفية فاعلا محتملا من جاحيا مدركا لمبصرات والسموات وغيرها صادرا عن الواجب  
بما يجلي بديهة محدث العالم المحسوس بواسطة هذا الوسط المحتمل الصادر عنه بالاجابة ولا يخفى ان الجابة  
ان ايجاد الامر بالاجاب ليس باختيار ولا اقتدار بل قد يدل على انصاف الواجب بالذات  
بالعلم ولا على انصافه بغيره ان بغير العلم من الصفات المذكورة فلا ينعى الترتيب وانما قلنا  
ان الاعتراض المذكور لا يرد لان ذلك الوسط المذكور في الاعتراض من جهة العالم الذي هو  
عبارة عن محاسن الله سبحانه بالضرورة الثابت بالبرهان ان حدوثه بالبرهان في جميع اجزائه فيكون ذلك  
الوسط ايضا حادثا بالزمان فلا يعجز ان يصير عن القديم بالاجابة لان اثر القديم القديم لا يقدح  
والاثر لم يخلط للحدث عن العلة النامة كما مر يرد عليه انما لا يتم ان اثر القديم القديم ليس الا قد يؤول  
والاثر لم يخلط للحدث عن العلة النامة فلان قد استوفينا الكلام فيه فيما سبق فمن اراد الاطلاع  
عليه فليبرع اليه وايضا لا يخفى عليك ان القول بان الوسط المذكور من جهة العالم الثابت بالبرهان

عليه

بالاجابة بديهة محدث العالم المحسوس بواسطة هذا الوسط المحتمل الصادر عنه بالاجابة ولا يخفى ان الجابة



انه قاتل بالزمان جميع اجزائه انما يتبع اذ لم يقتصر على بيا حدوث ما ثبت وجوده من الممكن  
 بل يمتد الى جميع ما سوى الله تعالى من الماديات والحوادث من الاجسام والاعراض والحوادث والنفوس  
 والعقول المجرودة كلها حادث بالزمان وقد عرفت انهم اقتصر على بيان حدوث العالم  
 بجميع اجزائه المكونة عندهم ووجود المجرودات فقصوها ووجود العقول المجرودة غير ثابت عندهم  
 ولو سلم ان غرضهم يتعلق ببيان حدوث الكل فلا يتم دلالة ولا يلزم على ما لا يقدح في  
 في ذلك ما سبق وقد استوفينا الكلام فيه في رسالتنا المسماة بالحدودية فمن اراد الاطلاع  
 فليرجع اليها ثم نقول ان اعتبار النظم البديع والنظام المحكم في عنوان القضية المذكورة انما  
 يكون لاجل انه مدخل في بدايتها التي تتعلق بتلك القضية والامم كمنح الى اعتبار ذلك لاثبات  
 اتفاقها مع القضايا المذكورة اذ يتبع ذلك الاثبات بدون ذلك لا يخار بدون ذلك لا اعتبارا  
 فانه يمكن ان يتبدل حدوث العالم على اتصافه بما بالقدرة والاختيار بان يقال انما كان  
 قديم لا صنع حادث وصدور حدوثه عن القديم انما يقتصر بطريق القدرة والاختيار  
 دون الابدان والالزام خلفا لمعقول عن علتها حيث وجدت في الازل العلة دون المعقول  
 يرجع اليه ان هذا لا يتم الا بعد اثبات ان شيئا من الحوادث يستلزم الابدان في بلا واسطة وذلك  
 بان يبين انه قديم بذاته وخصايته وان العالم حادث بجميع اجزائه او يبين امتناع ان يكون  
 بالذات ويكون في سلسلة مخلوقة قديم مختار يستلزم الحوادث او حكمة سرمدية تكون اجزاء  
 النفسانية شروطا او محدودا في حدوث الحوادث ولم يبين شيئا منها بعد والادب المذكور يتبع  
 لاثباتها مدخله وقد استوفينا الكلام في الحدودية واذا ثبت اتفاقها مع القدرة والاختيار  
 ثبت اتفاقها مع بالحكمة والعلم لان كل قاتل يختار عالم لان ابي وان شئ بالقدرة والاختيار  
 فخرج لتقديره بوجوب تلك الاتفاقية مع باسهم الى ادراك المسموعة والبصر الى ادراك المسموعة

لان

لان الله تعالى يوجب بالقدرة والاختيار فلا بد من تقديره لا يقال هذا نعم لدل على اتصافه  
 نعم بالشئ والذوق والشم وغير ذلك من الحواس الباطنة تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا لا يفتقر غاية  
 ما يلزم من ذلك اتفاقه مع ادراك المسموعة والذوق والشم وغير ذلك وليس كذلك وانما المنكر  
 صحة اطلاق لفظ الشئ والذائق واللامر غير ذلك على الله تعالى وليس بل لازم ما ذكرناه وعدم  
 صحة اطلاق لفظ الشئ والذائق واللامر بمعنى مدرك الحسنة والمذوقات والاعراض  
 ليس من جهة ان ذلك لا يطلق مستلزم للفساد عقل بل من جهة عدم ورود الشرح بذلك وكل  
 قادر عالم في ادلائف بالحكمة الاصفى توجب العلم وقاهر كلام ان روح منقر بان تقتصر الارب  
 بالاعتناء المذكور يجعل الحكم بنبوت السمع والبصر بهما حيث اطلق الصفتان قوله لا يكون  
 بدون هذه الصفتان بحيث يسمع السمع والبصر كامل وقد عرفت وجه الدلالة فاعلم ان يقال وجه  
 المذكور مبني على نقل التعاير بين السمع والبصر وبين العلم بالمسموعة والمبصرة وهو منسحب  
 غير الاشاعة كما سيجي فاعلم مذهب الاشاعة انما يكون بالتعاير لا يتم وجه الدلالة لا نقول  
 القول بالتعاير ان كان مشهورا من الاشاعة لكنه ليس بل لازم على قاعدة الشئ لا يوجب الاشمري  
 كما سيجي ان شاء الله تعالى **والاول** هذا مبني على ان تعال الشئ معنى زائدا على وجوده وكذلك سمي  
 على ان هذا الامر الزائد الذي هو البقاء امر موجود في حد ذاته بل على ان يكون موجودا في الخارج  
 وقع بكيفية عرضة عندهم فان الاعراض عندهم من الموجودات وهي ان يكون البقاء زائدا على الوجود  
 في الخارج ممنوع ايضا كما ان كونه زائدا ممنوع **هذا الاول** كما في اوصاف ابيار في معنى  
 ان روح العلامة بقوله كما في اوصاف ابيار ان تفسير البصير بالنبوية في التفسير غير مطرد  
 في قيام اوصافه سبحانه ان التفسير شامل لقيام صفاته اوجب فلا يكون جامعا لجميع  
 افراد البصير فكيف فاسد لا يشرط ان يربط ان يربط ان يربط ان يربط ان يربط ان يربط ان يربط ان يربط

مطرد

انما يكون ذلك بالاختيار على وجه الاتصاف بالحكمة  
 انما اتصافه بالسمع والبصر

نفسه

الخارجية



لا يكون في موضع لان الاطراف الستة ان متى وجد الموقوف وجد الموقوف قدم  
شمول التعريف بجميع افراد الموقوف لا يخل بالمعرف بالاطراف والماضي بل بالماضي بالانكاس  
والجائز فالحاصل ان يقال غير متفكر في الاطراف بالشمول كما فعلنا ان كتاب يجوز  
من غير قربة مع ذلك بعيد جدا وقد يدق النقض المذكور بان التعريف المذكور انما يكون  
لقيام العرض لا المطلق القيام الشامل لقيام صفات الواجب بذاته كما وايضا لا يشترط ان  
اوصافه ليست اوصافا عند مفسر القيام به ولهذا حكمنا ببقائها ان اوصافه كما علم  
بقاها الاغراض فخرج قيام اوصافه كما عن تعريف قيام العرض لا يخل بانكاسه كاللافتي  
وان انشاء الاجسام في كل آن ومنه بناء بتجديد الاشكال ليس بايدي  
ذلك الاغراض هذا الكلام من الشرح رد اجال المجنة المتكلمين على امتناع بقاها الاغراض  
ودليلهم عليه وحاصله ان حاصل ذلك الرد هو ان ما ذكره ان المتكلمين من الاستدلال على  
امتناع بقاها الاغراض استدلال في مقابلة الضرورة لان ضرورتها العقل شاهدة بقاها الاغراض  
فاستدلوا لهم على نفيه مفادهم للبدني والمصادم للبدني مردود وساقط عن درجته  
الاجسام والخشي في بقاها ان الحكم ببقاها الاغراض ضروري بان احكامنا جعلوا الحكم ببقاها  
الاجسام ضروريا فانهم قالوا ان الاجسام باقية والحكم بذلك ضروري وعدم بقاها ان عدم بقاها  
الاجسام ليس بايدي العقل من عدم بقاها الاغراض فان ذينك العددين متساويان في القوة  
والجودة ان ليس احد منهما اجلي من الآخر واظهر عند العقل ويلزم من تساوي العددين في الجلال و  
الخصا متساوي المتكلمين ان بقاها الاجسام وبقاها الاغراض في الجلال والخصا ولا تنزع عن الحكم  
بقاها الاجسام ضروري عند العقل لا يحتاج في يلزم ببقاها بعد تصور اطراف الحكم الا انشا  
فيجب ان يكون الحكم ببقاها ضروريا عند العقل ايضا ولا يكون هو في ذلك الحكم بعد تصور اطرافه

محتاجا

محتاجا الى امر صلاحي الاول وارادوا بالماهية الممكنة فيلزم ان يكون الجبر مطلقا والا  
لم يصدق عليه انه ماهية ممكنة اذا وجدت في الاحياء كانت لاني موضوع وايضا يلزم ان يكون  
وجوده على ماهية لان ما يكون له ما يستلزمه يكون الوجود زائدا عليه كانه في موضع وجود  
الواجب حين ذاته عدم فلا يكون الواجب بالذات جوهرا عند الحكم ايضا هو الاول  
وفي نظره لقطع بتغير المعاني والمفاهيم التي وضعت الالفاظ المذكورة بارها فان لفظ  
الشيء موضوع للذات المستحق الواجب الوجود المستحق لجميع المسمى باللفظ الواجب موضوع  
بازا، مالا يحتاج في وجوده الى الغير ولفظ القديم موضوع بآز، مالا يكون مسبوقا بعدم  
او بالغير فكيف يفرق بينهما وايضا لازم ان الاذن الشرعي باطلاق الشيء على الله كما اذن باطلاق  
مرادوه ولازمه بل الاطلاق كل لفظ عليه كما يحتاج الى الاذن الشرعي خصوصه والمروفة والاشياء  
واللزوم وغير ذلك مفيدة في صحة الاطلاق وكيف لا يكون الامر كذلك وقد يكون ان المراد من الشيء  
ولازمه هو معنى المنقضي والنقصان ولا يشترط عدم صحة اطلاقه ان اطلاق المسمى بالنقص  
على الله كالاطلاق لفظ الجسم الجبر حين وضعت لفظه بالذات والوجود لانه موضوع واريد بها  
كذلكها هو معنى للتركيب والنتيجة الذين هما نقص بالنسبة الى الله كما وان جاز اطلاق مرادفها الى  
انما هي بذاته والوجود لاني موضوع وكذلك يجوز اطلاق مثل خالق كل شيء ويلزم خالق  
القرود والخنازير مع جواز اطلاق ذلك الم لازم عليه وكذلك يجوز اطلاق الجبراد عليه كما  
يخالف استحقاقه قبل بيان ان الاذن الشرعي باطلاق الشيء على الله لا يكون اذا ما برؤفة ان  
الطبيب لا يجوز ان يطلق عليه كما مع انه برؤفة ان في الاذن اطلاقه عليه كما وليس  
ذلك البيان بشيء لانها من فعل الطبيب وان في لسانه او في فاهه فان المعنى الذي وضع لفظ  
الطبيب بازائه هذا العالم بالطب المعنى الذي وضع لفظ الثاني بازائه هو من بعيد الشفاء



وابن هذا من ذاك **هو الاول** باعتبار الخلالة اليه متبعضا بخر يا ظاهر هذا الكلام مشعر  
 بالافرق بين التبعيض والتجزئ لكن ليس لا مركذا فان التبعيض اعم من التجزئ لانه يعم  
 التجزئ كون ما بالخلال عين ما منه التركيب كما خلل الجسيم البسيط الى الاجزاء التي لا تخل  
 التي تتركب الجسيم منها وكما خلل الجسيم المركب الى العناصر التي تتركب هو منها بخلاف التبعيض  
 فانه لا يقتصر فيه كون ما بالخلال عين ما منه التركيب فخلال مقدار معين من الما مثلا  
 الى مقدارين معينين يتبعض وليس تجزئ لان تركيب الماء المذكور ليس من الما كونه  
**هو الاول** لان معنى قولنا هو من ان جسيم هو صرح به ابو بقية بوضوح السكاكي  
 في المصنف 2 في بحث الايث حيث قال يقال ما من الجنس يقال ما عندك ان اجناس  
 الاشياء عندك وجوابه كتاب وكوه ويدخل فيه السؤال عن الماهية والحقيقة فاما الكلمة  
 ان ان اجناس الاشياء وجوابه بلفظ لفظ مفرد موضح وما الاسم ان اجناس الكل  
 هو جوابه الكلمة الدالة على معنى في نفسه غير مترن باحد لازمة وكذا صرح بذكر غيره  
 ان غير السكاكي من علماء المعاني وهذا المعنى هو الذي تنى عنه لا يستلزمه الما لانه الذي يجب  
 التمايز عن المعنى لانه لا يتبع لفظه فيلزم التركيب مع هذا اللفظ ما هو معان او حقيقة  
 من المذكور لان المراد بالجنس كما يستفاد من عبارة السكاكي ان قلنا ما هو الجنس المفرد  
 الشامل للانواع الحقيقية وغيره من الاجناس دون الجنس المنطقي او مبين للمعنى المذكور مثل  
 انما هو الوصف تقول ما زيد وجوابه الكرم وكوه وفي الحديث فيزد واقتدس  
 قبل وما المفردون بارسل الله تعالى الاذكرون الله كبروا والذكوات وهذا المعنى ايضا مر  
 به السكاكي ولا يتعلق غرضنا بذكر ان ينقل هذين المعنيين عنه كما ولا يثبت انه اقول  
 وجب نثره الله تعالى عن الماهية بالمعنى الاول من هذين المعنيين عنه كما ولا يثبت انه اقول

وهو من جنس الاجناس  
 وهو من جنس الاجناس  
 وهو من جنس الاجناس

وجب نثره الله تعالى عن الماهية بالمعنى الاول من هذين المعنيين لانه يجب ان يكون  
 ذاته كما ما هي نوعية وحقيقة كلية وذلك متجمل على الله تعالى كونه مستلزما للامكان  
 للوجوب الذاتي كانه في ذاته وقد بيناه ايضا في الرسالة التعجيدية واما انصافه  
 بالماهية بالمعنى الثالث وان جاز عقلا لكن لما كان هوها للتبعيض حيث يتبادر العقل  
 منه الى طلب الحقيقة النوعية او طلب الجنس فيجب الاخر اذ من كماله لا يفتى لكن يرد  
 على الاستدلال على تنق انصافه كما بالماهية بالمعنى الاول ان يقال الجنس المعبر عنه الماهية  
 بالمعنى الاول هو الجنس النوعي العام للاجناس الانواع كما مر لا الجنس المنطقي الاخص وان قلنا  
 ان النوعي اعم من المنطقي لانهم ان اهل اللغة يقولون البشر مثلا جنسا ولم يصدق عليه  
 المنطقي لانه النوع السافل عند المنطقيين فاذا تقرر ان الجنس النوعي شامل للانواع  
 ايضا فلا يخفى جزاء الماهية ظهر ان انصافه تع بالماهية بالمعنى الاول لا يوجب التركيب  
 لجواز ان يكون المطلوب هو الحقيقة دون الامر المشترك الذي تنق يلزم التركيب **هو الاول**  
 والبعد عبارة عن امتداد قائم بالجسم ونفسه عند العالمين بوجوده الخلال يعني ان البعد  
 امتداد وجنس له نوعان القاييم بالجسم والقاييم بنفسه وذلك انما يكون عند العالم بوجوده الخلال  
 وهو من هذين الاثنان فانهم ذهبوا الى ان الخلال بعد موجود مجرد عن المادة مساو للتمكن  
 نافذ فيه ابعاد الجسم وتجرب واما عند المعلم الاول / رسطو العظيم وعندهما ان رسطو  
 العالمين بان المكان هو السطح الباطن من الجسم والحواس الحاسر للسطح الظاهر من الجسم هو  
 الثاني لوجوده خلا مجرد عن المادة في الخارج فليس للامتداد نوعان بل هو النوع  
 الاول ان القاييم بالجسم فقط وهذا التعريف في الشرح بالحقيقة تعريف للنوعين البعد  
 ولم يعرف الشرح البعد الموهوم الذي هو الاشئ خفى على ما ذهب اليه بعض الحكماء وتبعه المشككون

كونه



من الاسلاميين لانه يعلم منه ان تعريف الموجود ذلك ان البعد المذموم ايضا بالخاصة  
فانه بعد موهوم يشغله الجسم ويلاؤه على سبيل التوهم بحيث لو لم يشغله لكان خلافا  
فيترجم قدم الخير هذا ان لزوم قدم الخير كما ذكره الشرح العلامة في شرح المقاصد  
مبنى على وجود الخير لان القديم عبارة عن موجود لا يسبقه العدم كما ان الحادث عبارة عن  
يسبقه العدم وذلك لان القدم والحادث من صفات الوجود على راي المتكلمين وهو ان وجود  
الخير كما عرفت في الحاشية السابقة خلاف مذهب المتكلمين فبناء على هذا لا يمكن ان يكون  
لهم بهم لا يقدرون شأبه فلي واهام فساد عليه ان اخصار القدم في الوجود انا هو مذهب  
بعض المتكلمين فان المحققين منهم كالعلامة الطرس وغيره ذهبوا الى ان القدم بل الحادث  
ايضا قد ينصف بها القدم والمقدم على اننا نقول لو قال المستدل اردت بالقديم الازلي  
ولم يسموا الاطلاق لفظ الازلي على الاعداد لم يرد عليه شكال تدبر **هو الاول** فيكون محلا  
لحوادث بغيره لا يجوز لم يكن ذلك ان حصوله في الخير اذ لبا لكان مادونا فيلزم انصافه في باقي  
وهو الحصول في الخير لا يقال بهذا ما يتبع اذا ثبت ان الحصول في الخير موجود لان الحادث عبارة  
عن موجود يسبقه العدم كما مر ولم يثبت بعد لاننا نقول ان الحصول في الخير من الاكوان الاربعة  
ان الحركة والكون والافراق والاضمحاض والافراق والاكوان من الموجودات البسيطة عند المتكلمين فعدم  
يكن الحصول في الخير اذ لبا لكان مادونا فيلزم ان يكون الواجب محلا لحوادث على تقدير كونه متجزا  
برد على كلام المحقق انه بظاهره يدل على ان الحصول في الخير هو قسم واحد من الاكوان الاربعة ليس الامر  
كذلك بل الحصول في الخير هو الكون المطلق المنقسم الى الاربعة في شرح المواقف انواع  
الاكوان الاربعة لان حصوله في حصول الجوهري في الخير اما ان يعتبر بالنسبة الى جوهري  
اخر او لا فان كان مسببا فحصوله في ذلك الخير فكون وان كان مسببا فحصوله في خبر

اخر فحركة واما الاول فان كان بحيث يمكن ان يتحقق بغيره وبين ذلك الاخر جوهري  
ثالث فلهذا الفرق والافراق والاضمحاض ثم قال الكون ان الحصول في الخير وجوده ضروري  
بشهادة الحسن وكذا انواعه الاربعة اذ حاصلها كما علمت عايد الى الكون والخبرات  
امور اعتبارية ككونه مسببا بكونه اخر او غير مسبب وقابله وخواصها كالحال في ثلثيها  
وعدم **هو الاول** اما ان يساوي الخير او ينقص عنه فيكون متساويا او يزيد عليه  
فيكون متجزيا فان قيل لانه الخفيف للشيء الواجب ان ينطبق هو عليه وان لا يزيد عليه  
وان لا ينقص عنه بحيث لا يخلو شيء من مكانه عنه وليس شيء منه خارجا عن المكان الا كماله  
لا يتصور فيه هذا التردد المذكور فيكون قسما لهذا التردد المذكور لاظهار البطلان  
ان لاظهار بطلان خبره كما على جميع التعداد الممكنة والمنقصة والافاقين ايضا فان  
بانه لا يتصور زيادة الشيء على خبره ونقصه عنه في جميع المقادير بل في نفس الامر  
ثم نقول هذا الذي ادال على نفي الخبر عنه كما سبق على تناهي الابعاد والالجا من منع  
المقدمة القائمة بانه ان تساوى الخير لزوم التساوي بان يقال لم لا يكون ان يكون الخير غير  
متساو وان يساوى البارى كماله الخير الغير المتساوي في لا يلزم التساوي نعم يمكن ابطال هذا  
الشق من التردد بوجه اخر بان يقال لا يجوز ان يساوى الخير متساويا كان او غير متساو الا  
يلزم التساوي او التجزؤ في اي حين اذا كان الخير غير متساو لكن الكلام في لزوم التساوي في خبر  
فرض التساوي يرد على المقدمة القائمة بانه ان نقص عنه لزوم التساوي المنع فانه على  
تقدير ان ينقص عن الخير لا يلزم ان يكون متساويا كما في جوهريه فانه متجزئ وليس متساويا  
لان التساوي من صفات الكمال بالذات او بالغير متصلا كان او منفصلا وليس الجوهري الفرد  
يكمل ولا يكتمل **هو الاول** باعتبار عرض الاضافة الى شيء اقل الجهة عبارة عن متساوي



الاشياء الحسية او الحركات المستقبية وهي قد يكون حقيقتها لا يتبدل بتبدل الاعتبارات  
 كالعلم والسفل وقد يكون اعتبارية كالقدم والخط واليمين واليسار وما كان اعتبارا  
 العلم والسفل بالذات والحقيقة فغيرها ايضا يجب ان يكون امرين مختلفين اما بالذات  
 كاليود والاطراف فان معين الغدقة هو السطح المحرث للثقل الا عظم معين الغلبة  
 هو النقطة التي هي مركز العالم فان السطح مخالف للنقطة في ثلثة بالذات او يكون معينها  
 امرين مختلفين كالاختبار والاضافة الى الشيء وان كان واحدا بالذات فان جهة الاراء  
 المتبينة بين الدارين قد يتغير بها العلمية بالنسبة الى جهة دار تجنبا او العلمية بالنسبة  
 الى جهة دار هي فوقها علم بالنسبة الى ما تحتها وسفل الى ما فوقها هذا شرح كلام الشارع  
 في هذا المقام والتحقيق وغير ذلك وهو ان الجنتين المذكورتين كذا حقيقتين مختلفتين بالذات  
 متباينتين غاية التباين موجودتين ذاتي وضع غير متغيرين في امتداد ما خلقا  
 لا تتحدان في خلق ولا في ملائمة في احوال ونهايات لا تميز الا بالجسم الكبير كما تفرق الحكمة  
**الاول** اما ان يتصف بعض الكمال فيلزم تعدد الواجب او لا فيلزم تعدد النقص المحرث  
 وجه صحة الوجه ضعف هذا الدليل هو اننا نختار الشق الاقل من الترديد الى النقص لا في  
 بعضات الكمال ونضع لزوم تعدد الواجب من ذلك فان صفا الكمال هو العلم والقدر والقوة  
 من الارادة والحكمة والسمع والبصر وغيره فلا يلزم من تعدد موضوعاتها تعدد الواجب الا اذا  
 ثبت ان تلك الصفا لا ترجع الا الى الواجب بالذات ولم يثبت بعد وبقوله عليه انما ثبت ان الموضوع  
 بعضا الكمال ليس الا واجب الوجود بالذات بان من جلة صفا الكمال الذي هو العلم والقدر  
 والمتصف بهما انما هو الواجب الوجود بالذات بالضرورة فلو نفى بان صفا الكمال لا يخلو  
 الا على الصفا الشبوية فنقول المراد بهما المعنى الاعلى وايضا ثبت المقدرة المذكورة بان صفا

لا يتعين ج

الكمال

الكمال هو العلم التام والقدرة التامة والارادة التامة وغير ذلك هي ان الصفا الكاملة التامة  
 لا ترجع الى الواجب الوجود بالذات بل على تلك المقدرة منع ظاهر فان الكمال العقول  
 العشرة ومنها ما كما اعتقدنا الفلاسفة تامة كاملة مع انها ليست بواجبة او مختار الشق  
 الثاني من الترديد الى عدم انصاف الاجزاء بعض الكمال قد لا يلزم النقص والحديث فلنأتم  
 انما يلزم ذلك لو لم يكن الكل متصفا بها ونقصان الجزء لا يلزم حدوث الجزء وحدوثه يجب  
 حدوث الكل لا محالة **هو الاول** واجتنب المخالف بان النقص في الظاهر فانه استدلال  
 على ثبوت الجهة بمثل قوله ان الله ينزل الى السماء الدنيا الحديث ومثل قوله تعالى الملائكة  
 والروح اليه وعلى ثبوت الصعود بمثل قوله تعالى ويحيى ويصيرك وقوله ان الله خلق آدم  
 على صورته وعلى ثبوت الجوارح بمثل قوله ان الصدقة تنفع في كف الرحمن وقوله تعالى  
 يد الله فوق ايديهم **الاول** او يا اول بنا وبيلات بان يقال المراد بالروح العروج الى موضع  
 تنصرف اليه بالطاقة والنزول محمول على اللطف والرحمة ومنع الصعود الصفا من العلم  
 والقدرة وغيره ومعنى الوجه واليد والكف القدرة وقد صرح بان المماثلة عندنا انما  
 ثبت بالاشتراك في جميع الاوصاف اذ يد يدان روحان هذا المقرر من صواب البداية  
 بناء على ما بينا ومن ظاهر قوله فيها ايضا فلا ياتي علم المخلوق بوجه من الوجوه او بعينه من ان  
 ظاهر هذا القول ان فلا ياتي علم المخلوق بوجه من الوجوه ان الاشتراك في جميع الاوصاف وليس  
 ذلك الا للذات فيع والشافق التوقي بين القولين وتفسيرهما باسجى في الشرح من ان  
 المراد المساواة من جميع الوجود فيما به المماثلة **هو الاول** ونقص وانصاف المخصص  
 عليه ان هذا غاية اذا كان تعلق العلم بجميع المعنى متكاملا والواجب ذلك لا يجد ان يكون  
 بعض الامور غير قابلة لتعلق العلم به فيمتنع التعلق به فلا يلزم النقص والاحتياج الى المخصص

هو الاول

في بعض الوجوه كافي في المماثلة مع انه صرح  
 بان المماثلة لا تحصل الا بالاشتراك



الموجود

كما يكون المنفصل كذلك بالنسبة الى القدرة الشاملة الكاملة فانه يمنع تعلق القدرة الشاملة بالمنفصل  
 مع انه لا يلزم التعلق ولا العجز به وعليه ان المراد من العلم بالنسبة الى جميع الموجودات كما يشعر  
 به قول المحقق ولا يخرج عن علمه وقد رتبته شئ فان الشئ عندنا وقد علم ان العلم بالشئ تابع  
 لوقوع ذلك الشئ ولما ثبت عندنا قدرة الواجب وان جميع الموجودات صادرة عنه بطريق  
 الاختيار والايدي بالاختيار يستدعي العلم السابق بالضرورة فلا ينقض بالمادة التي اوردنا  
 المحقق لان كل ما يوجد يجب تعلقه عليه به وفيه ما فيه فلا تغفل **هذا الاول** لا يعلم الجزئيات  
 الا من حيث هي الجزئيات بل علمها من حيث كليتها بدون التقييد بالخصوصية والشئ المنفصل  
 كعلم الخبير العالم باحوال النجوم والكواكب السيار والظواهر والاشياء واوقات وقوعها بان سأل  
 كذا اخبرنا وهذا العلم صميم في الوقوع ووقته وبعده لا يتغير بتغير الزمان ومروءه بمرور عليه  
 ان مراد الحكماء بقوله الواجب عالم بالجزئيات بالوجه الكلي كاتينا ومن العبارة انه عالم بالخصوصيات  
 الجزئية لكن علمه بها على وجه كلي اي علمه لا يمنع فرض الشئ فيها وتحقيق ذلك ان المنع عن فرض  
 الشئ انما هو من اسطة الادراك الحسي لا بواسطة تخصيص الحكماء الا بالانكشاف لا بالاشياء  
 من بعيد ولا تعرفه بخصوصية بل تشكك في اننا او فرس او غيره ذلك لا يمنع ذلك الشئ من فرض  
 الشئ فيؤاذا البهرت لمراوا علمت لما طلبك جميع ما البهرت منه فحق صار الخاطب جميع ما تعلم  
 منه لكن الخاطب راه كان ذلك الامر جزئيا عندك كليا عند مخاطبك مع انه معلوم لك بالوجه  
 واحد فاذا جرد ان يكون شخص واحد به وجه واحد معلوم بالعلمين ويكون عند احد سأل  
 جزئيا بواسطة ان ادراكه لذلك الامر بذلك الوجه الا بالحس وعند الآخر كليا بواسطة ادراكه  
 لذلك الامر بذلك الوجه لا بالحس وعلى هذا يكون الباري تعالى جل وعلا عالما بالخصوصيات الاشياء  
 ولا يغرب عن علمه شئ من الجزئيات بوجه من الوجوه كما لا يغرب عنه شئ من الكليات فيكون كلامهم محققا

مؤكد

بمنفصل

مؤكد لما ذهب اليه المتكلمون من انه عالم بالاشياء الجزئية بخصوصياتها فكيف يمكن ذلك  
 وما تقدم الحكماء ههنا هو ان علمه تعالى بخصوصيات الاشياء لا يمنع عن فرض الشئ فيها  
 بخلاف احساننا لا ولم يتجرب على ان علمه تعالى لا يمنع عن فرض الشئ فيها حتى  
 يستقيم تكليمهم في ذلك فان كانوا في خطأ فهو في دعوى جواز كون العلم بالخصوصيات  
 الاشياء غير مانع عن فرض الشئ لان عدم شمول علم الباري تعالى بجميع الاشياء والمفردات  
 التي يمكن تعلق العلم بها ولزوم كونهما من النوع دون الاول هكذا حقق المحقق ولا تضع  
 الى ما قيل او يقال فماذا بعد الحق الا الفصل **هذا الاول** ولا يتقدم على اكثر من واحد لا يقال  
 هذه العبارة مشعرة بان ايجاده تعالى الواحد يكون بالقدرة والاختيار عند الفلاسفة وذلك  
 مخالف لمذهبهم فان ما تقرر عليه ان الفلاسفة هو ان الواجب الوجود بالذات اوجد  
 الواحد الذي هو العقل الاول بطريق الالهي. والزموم بمعنى ان ايجاده تعالى له من الزمان  
 ذاته كما فيمنع خلقه عنه والقدرة بآية الالهي. لان القادر هو الذي ان شاء فعل  
 شئ ترك بمعنى انه يمكن من الفعل والترك يصح كل منهما عنه بحسب الواعي المختلف فليس منهما  
 لازم لانه بحيث يستحيل انفكاكه عنه لا ما تفعل للقدرة معنيان احدهما ما ذكرته وانما انه ان  
 شاء فعل وان لم يشأ ترك لم يفعل وسواء الالهي هو القدرة بالمعنى الاول اي بمعنى صحة الفعل  
 والترك وانما القدرة بمعنى ان شاء فعل وان لم يشأ لم يفعل فمن منفق عليها بين الفريقين الا ان  
 الفلاسفة يجعلون مشيئة العقل الذي هو الفيض والوجود لازمة لذاته تعالى كزوم العلم  
 وسائر الصفات الكمالية فيستحيل الانفكاك بينهما فتقدم الشرطية الاول واجوب الصدق  
 ومقدم انشائية تمنع الصدق فكذلك الشرطين هما وقمان في حق الباري تعالى انه **لا**  
 يدل على مغيبا يدل على مفهوم الواجبية انه ان اراد ان كل واحد منها يدل على معنى بل يدل على ذاته



نظ  
 في نفس الامر والخارج فهمم وان اراد ان هذا ما يدل على زيادة المعلوم منها على انه تكافى  
 العقل والنقد فهمم وكلام حق لكن لا كلام يدل على الزيادة بحسب التصور لانه  
 متفق عليه ولا نزاع لاحد فيه وانما الكلام في زيادةها على ذاته تكا جيب الخابج وانها في الخارج  
 مغايرة لذاته تكا مغايرة بالذات والحقيقة ولا يدل على الاختلاف على موضوعات كليهما على  
 مغايرة مفهوماتها لموضوعاتها تغاير الجيب الذات والحقيقة والاول ان صدق الخلق  
 على الشئ يقتضي ثبوت ما هذا الاشتقاق لا يرد عليه ان اراد اقتضاء ثبوت الماهية في نفسه  
 بحسب الخابج فيفسرهم وايضا مقتضى جيل الواجب والممكن والوجود والعدم فانها  
 مشتقة من حالات على موضوعاتها مع ان مباديها لا تقدم بموضوعاتها في الخارج وان اراد  
 اقتضاء ثبوت كونه في نفسه بمعنى التصافيه بحسب اعتبار العقل فهو على تقدير التسليم لا يوجب  
 في الخابج بل في نظر العقل والتصور والا في هذا بذكر مصلح الذي هو الزيادة في الخارج وانما  
 قلنا ان غرضهم الزيادة في الخابج لانهم قد قرروا على ان على هذا الثبوت الازلية ان الزيادة تك  
 الصفات الزائدة لا تكا بقاء على ان امتناع قيام الحوادث بذاته تكا فلو كان قيام الصفات بذاته تكا  
 وبقوتها له امر اعليا لا خارجيا لا يوجب ازيتها لان قيام الحوادث بذاته تكا بحسب اعتبار العقل  
 لا يكون والا ان عالم لا علم له ان قلت لعل مرادهم ان عالم لا علم له صفة حقيقية  
 لانهم العلم عنه مطلقا بمعنى انه لا يكون له صفة العلم سواء كانت صفة حقيقية او اضافية او  
 اعتبارية او غير ذلك فان ذلك مستلزم ظاهر البطلان قلت لا يبعد ان يكون مرادهم بقولهم لا علم  
 له لا علم صفة حقيقية له لان ذلك ما يراه قولهم بان الله تكا عالمية وذكر لانها ان العالمية ليست  
 صفة حقيقية ايضا كالعالم فهاهنا وبان الاتمام في انما ليس من الصفات الحقيقية احد مما هي  
 الواجب تكا وانبات الاخر بان يقال له تكا عالمية وليس علم كلام فالى عن التحصيل يرد عليه  
 ان معنى

اعتبارها

ان معنى قولهم بان له عالمية ان العالمية من صفاته مع الاضافية وذلك لانها في قولهم ان العلم  
 ليس من صفاته الحقيقية ولا يابا بل لو قلنا ان له عالمية لم يكن ان العالمية ليست من صفاته  
 الحقيقية يابا في قولهم بان له عالمية بالمعنى المذكور فضلا عن ان يابا في قولهم لا علم له معنى  
 لا علم صفة حقيقية له وكذا يابا في قولهم عالم بالذات وعلمه عين ذاته وعالمية زائدة  
 تعين احد عالمية والآخر زيادة مع كون كل واحد منهما صفة اضافية على الاوجه له بر  
 عليه ان مرادهم بقولهم لا علم له ان صفة حقيقية زائدة له لا بمعنى انه لا يكون صفة حقيقية  
 بل بمعنى انه صفة حقيقية زائدة ومعنى قولهم ان علمه تكا عين ذاته تكا ان علمه من الصفات الحقيقية  
 التي هي عينه ومعنى قولهم ان عالمية زائدة انها من صفات الاضافية فلا منافاة بين  
 من الاقوال وتحقق الكلام في ذلك تمام ان الصفة على قسمين احدهما الصفة الا  
 الاضافية التي ينزع العقل عن الموضوع بمسايتها الى الخابج بخلافها وهي الصفة  
 الاضافية والثاني ما يكون صفة له وحال من احواله مع قطع النظر عن امر خارج عنه وبين  
 ذلك صفة حقيقية وهي قد تقدم بالموصوف في نفس الامر كالعالم والحركة بالنسبة الى زيد  
 وقد لا تقدم في نفس الامر كالعالم والمحرك بالنسبة اليه فانها عين زيد في الخابج لصحة صحتها  
 عليه من جهة وزايدانها على ما هيته في المقصور ولا خلاف في ان الصفة الحقيقية بالمعنى الاول  
 مغايرة للموصوف في نفس الامر وبالمعنى الثاني هي صفة في ذاتها لا في الخابج بل في قولهم صفة  
 تكا عين ذاته على ان صفاته من قبيل القسم الثاني من الصفات الحقيقية المتخذة مع الموصوف  
 في نفس الامر وان يحل قولهم ان عالم لا علم له قادر لا قدرة له وغير ذلك على ان صفاته لا يكون من  
 قبيل القسم الاول من الصفات الحقيقية المتغايرة للموصوف في نفس الامر كعلم المكنت وقدرتها  
 وغير ذلك ان يحل قولهم ان له عالمية زائدة ان تلك من صفاته الازلية التي هي القسم الاول

صوف



من الصفة **هو الاول** ودل صدور الافعال المنقطة على وجوده عليه كما قد اشرنا دلالة  
صدور الافعال المنقطة على وجود العلم تاملي وانظر فاننا لا نعلم دلالة عليه بل المدلول الذي  
عليه صدور الافعال المنقطة هو التعلق المسماه باضافة متعلقة بين العلم والمعلوم  
بالتميز اي تميزه عند النفس تميزا لا يحتمل التقيض وبالاكتشاف التام الذي لا يشك  
فيه وبالاشرار الذي يحتمل العقدة به وتلك الاضافة هي التي يستلزمها المعزلة عاكبة  
وقد قال صاحب الحواشي اشارة الى ما ذكرناه انه لا يثبت في جبر الاضافة يعني ان  
كل ما كان لا بدل الا على ثبوت التعلق والاضافة التي تقول به ممكنة المعزلة واما وجود العلم  
الذي هو مبدأ العالمية فلا دلالة للحاكم عليه **هو الاول** ويلزمكم كونه العلم مثلا  
قدرة وحيدة وعالميا وحيا وضايفا وغير ذلك لكم ان المعزلة والحكماء المتأملين بعينية الصفة  
ان يقولوا اني والمفهومين ان كونه ما ينهم من لفظ احدهما كلفهم العلم مثلا يعني ما ينهم من  
لفظ الاخر كلفهم الحيوة او القدرة او الصانع او المبدأ وغير ذلك انما هو المحل او كونه ذلك  
الاتي وليس بل انما ما بهما الية من عينية الصفة واتي بالذاتين ان كونه ذات احدهما  
كذات العلم مثلا يعني ذات الاخر كذات الارادة والقدرة او القادر والي او غير ذلك  
انما هو اللزوم من القول بعينية الصفة ولكن ذلك الاتي وحسب الذات ليس كحسب  
الشئ المحمودة عليه بالمحاطاة كالاضاحة والكاتب والمتبع وغير ذلك فانها متغايرة  
بحسب المفهوم متميزة بحسب الذات والي برج فان جميع المحمودة على الشئ بالمحاطاة متباينة  
بحسب المفهوم واحدة في الخارج بالذات وضمنها الواجب كما ترى يجوز ان يكون الشئ  
من هذا القبيل تدبر **هو الاول** وكون الواجب غير قائم بذاته لهم ان المتأملين بعينية  
الصفتان ان يقولوا حقيقة العلم بل حقيقة جميع الصفتان شأنه شأنه كما قد اشرنا دلالة

دلالة الاستحالة فيه لا بد لنفس ذلك من دليل فلا يلزم كون الواجب غير قائم بذاته بل يلزم  
قيام بذاته في شأنه كما لا بد دليل على متناهي **هو الاول** اشارة الى الجواب بقوله لا يكون  
انما يقال ان رجاء الحق بقوله لا يهد ولا غيره اشارة الى ان المذكور لا يصير جوابا  
لان الجواب العام عن متمسك المعزلة هو اني استلزام اثبات الصفتان تعدد القدماء وصحة  
ذلك اني اما بان لا يكون الصفتان قديمة او بان لا يحد الغايرة بين الذات والصفتان ولا  
بين الصفتان بعضها مع بعض والمص لما اثبت ان لهما وقدمها لم يكن له منعه فقد ثنى  
المغايرة واقصر على الاول ان على ثنى المغايرة بين الصفتان صريحا ولم يقرر ثنى المغايرة  
بين الصفتان بعضها مع بعض لكن اشارة الى ان ثنى الصفتان اثباتا حيث ثنى المغايرة بينهما وبين  
الذات فان ثنى المغايرة بين الذات والصفتان مستلزم ثنى الصفتان بعضها مع  
بعض وانما قلنا ان ثنى الصفتان يوجب ثنى تعدد القدماء لان التعدد فرع الصفتان وبه  
ايران التعدد فرع الصفتان يعلم الجواب بان ثنى الصفتان ايضا اذ ليست متغايرة  
فلا تعدد فيها ويمكن ايضا ان يقال انما يقال ان ثنى الصفتان اشارة الى ان الغرض  
الاصلي ههنا هو بيان حكم الصفتان الازلية دون الجواب عن متمسك المعزلة ولذلك  
ان ولان المراد بيان احكام الصفتان دون الجواب ذكر الحق قوله لا يهد والاول ان لم  
يكن المراد بيان احكام الصفتان بل يكون المراد عن متمسك المعزلة فيصير قوله الحق لا يهد  
لفعله لا مدخل له في الجواب كما لا يخفى **هو الاول** فلا يلزم قدم الغير ولا كثرة القدماء ولكن  
انه محتمل كلام المصنف على ثنى قدم الغير فقط لا يثنى تعدد القدماء مطلقا لانه لا يلزم من  
القدماء مطلقا قدم الغير فلا محذور في مطلق التعدد فلا يحتاج الى ثنية وانما قلنا انه  
لا محذور في مطلق التعدد لان المحذور ليس الا تعدد القدماء المتغايرة ومطلق التعدد  
لا يوجب ذلك

رشد

بل المأثلية

الجواب



ليجوز ان لا يكون الامور المتعددة اخبارا فلا يكون مطلق التعدد فاسد فلا يحتاج الى  
 نفيه فاذا حمل كلام المص على ذلك لا يرد عليه السؤال الذي اوردنا في حقه حيث قال  
 ولعلنا ان يمنع توقف التعدد والتكرار على التباين اهـ وذلك لا يكون في كلام المص على  
 هذا التعدد بما يدل على التوقف المذكور حتى يمنع وانما حملنا راجع كلام المص على ما  
 ذكرنا من نفي قدم الغير ونفي كثر القديما مطلقا شبهة ان الشهادة نفي كل واحد منهما  
 اي نفي قدم الغير ونفي كثر القديما اجاب ان القدم كان قولنا ان راجع فيما سبق فالاول  
 ان يقال المستحيل تعدد ذوات قديمة الى ما ذكرناه من جواب على كلام المص على المص  
 المذكور فلذلك لم يقل فالصواب هو الاول لكن لزمهم ذلك قبل عليه ما ذكرنا من ان  
 المعارض انشؤا الا فانه ذوات لا ضما وان تباينا عن التسمية بالذوات وسموا بصفات  
 فانهم قالوا بانفعال القدم العلم وهذا الكلام الى المسح والمشتغل بالانتقال لا يكون الا اذا واثبت  
 التعدد من الذوات القديمة هو الكفر اجمالا ان لم يكن الالتزام الكفر عليهم بما ذهبوا اليه فان  
 كان هذا ليس مذهبهم بل غاية انه لازمة منه ولا شك ان لزوم غير القول به وان الالتزام غير  
 الالتزام ولا الكفر الا بالقول بالكفر والالتزام دون لزوم الكفر من القول والالتزام للكفر على مذهبهم  
 وجوابه ان لزوم الكفر من القول قد يكون بينا معلوما غير محقق على احد وقد لا يكون كذلك فالاول  
 اي لزوم المعلوم اليقين كذا ايضا قطعا كالالتزام ولزوم الكفر من المعارض من هذا القبيل اذ  
 لا فناء في ان المشتغل بالانتقال ليس بالذات فلهذا ان كان لزوم الغير المعلوم ليس بكنهه قال  
 صاحب الكواشف في المقصد الخامس من المصنف الثالث من المذاهب السادس من كتاب المصنف  
 هكذا كثر المعترضات في امورها انكارهم الى الجواب الله سبحانه بفعل العبد وان كثر الاجماع المتعدد  
 من الامة على التفرع الى الله فان يرد عليهم الا بالاثبات ويجيبهم عن الاثبات ان يقولون ان نفسا لا ليس

اهـ ان رده

على التفرع

من فعله

من فعله ثم قال فرق الاجماع مطلقا ليس بغير فرق الاجماع القطعي الذي صار من ضروريات  
 الدين ثم ان سئل ان فرق الاجماع الذي ذكرناه كثر قلنا ذلك الحرف ليس مذهبهم بل غاية انه  
 انه لازم منه ومن يلزمه الكفر ولا يتبع به لم قلتم انه كافر بهذا محصل كلام صاحب الكواشف فقلتم منه  
 ان من يلزمه الكفر ولم يعلم به ليس بكنهه كذا قد يرد عليه ان كلام صاحب الكواشف في مرتبة المنع والمانع  
 لاحد طرفي النسبة كقيام زيد لا يجب ان يحكم بطرف الاخر من النسبة كسلب التباين لان المنع كحقيقة  
 طلب الدليل على المقدمة المحنوعة وطلب الدليل على المقدمة لا يستدعي الحكم بنقضها ففتح كذا  
 لا يوجب سلب الكفر عنهم فندبروا ولا شك ان اللزوم الذاتية للانتقال من اهل البيت بنسبته  
 اشارة الى ان لزوم الكفر من المعارض كثر لكونه بينا وقد شرنا اليه قبل على اننا نقول ان سبب  
 تكفيرهم لا يكون من غير ذلك الالتزام او اللزوم المعلوم بل انهم كانوا يعرفون بتعدد الآراء فان  
 قوله ما من الله الا الله الواحد بعد تكفيره اياهم بقوله لا كفرا الذين قالوا ان الله  
 ثالث ثلاثة وشاهد صدق على انهم كانوا يقولون بالهـ وذوات ثلث وايضا نقول الحكم  
 بالكفر على افعالهم بان الله سبحانه ثالث يدل منفردا على ان سبب التكفير من القول بالثلاث  
 لان ترتيب الحكم على المشتق يدل على عليه المأخذ فان قولهم قبل اسبق يدل على ان ترتيب  
 المسرفة فان المحرر العلة اي حلة تكفير المعارض لا ريب في الالتزام المذكور تعيين ذلك المناقشة  
 منهم ان المعارض بان يقال الكفر التزام الكفر وغاية ما ذكرنا ان يلزم ما ذكرنا الكفر والالتزام  
 غير الالتزام اما اذا لم يكن السبب من جهة فلا جدوى في ذلك المناقشة اذ اننا ان يقول وان لم  
 نلتزموا لكن لزم من مذهبكم لزوم ما بينا معلوما والالتزام المعلوم اليقين ايضا سبب الكفر او نقول  
 صرحتم به كما يدل عليه كلام المحكم العظام ولكن عبارة ان راجع الى الاول من الوجهين  
 الاخيرين وهذا لزوم اليقين المعلوم هذا الاول هو الوجود والحيوة والعلم ونهي عن غاية







الوارد على اهل الحق وهو لزوم تعدد القدماء بان لا يخفى تعدد القدماء من اثبات الصفة الازلية  
فان صفاته كما ازيلت مستمرة الى الازل كغيرها ليست بقدماء لان القديم عندهم هو الازل لا يتغير  
فيكون الازل عندهم اعم من القديم اذ قد يكون قايما بنفسه كالواجب كما وقد لا يكون كذلك كصفاته  
ولو سلم المساواة فتقول ان الكثرة تعدد القدماء بان ذات المطلقة وتفصيلها ان القديم قد يكون  
بازدات وهو الذي لا يكون مسبوقا بالغير وقد يكون مسبوقا بالزمان وهو الذي لا يكون مسبوقا بالعدم  
والقديم بالحق الاول لا يكون الا واجبا بان ذات فائزاهم تعدد او زوم كغيره اما الحق الثاني للقديم  
فلكونه اعم من الواجب بان ذات وشموله للممكن الزام تعدد وزوم ليس كغيره وحقا ابارك قد  
بالحق الثاني دون الاول فلا كثره في تعدد ولا يخفى انه ان هذا الجواب الثاني مبنى على ما ذهب اليه  
الحكماء من ان القديم له معنيان وان الممكن قديم وان الامكان لا ينافي القدم وذلك لا يوافق من حيث  
التشاكلين كما في الشرح 2 **والاول** واما في نفسه فهي ممكنة ولا استیانة في قدم الممكن وقد  
سبق ما فيه من انه مخالف لما اشتهر بينهم من ان الممكن لا يمكن محدث مسبوق بالعدم  
ولا شئ من المحدث قديم فلا شئ من الممكن قديم واما قال اشتهر لان تحقيق مذهبهم هو ان الممكن  
لا يجب ان يكون محدثا فان صفاته الواجب تع عندهم من الممكنات وليست بمحدثة **هو الاول**  
والكرامية الى ثبوت قدمها يرد عليه ان الكرامة لم يذهبوا الى قدمها مطلقا وكيف قالهم  
قالوا بقديم السببه والكلام وفروا ان الكلام بالقدرة على التكلم بالتفريق استغنى عن القول  
المذكور في الشرح اخذ قوله وصعبه بهذا المقام ذهب الكرامة الى ثبوت قدمها بغير ظاهر لان  
قوله اعم الى ثبوت القدم لو كان لصعوبة المقام لوجب ثبوت قدم الصفة مطلقا فتقدم البسوق  
البسوق يدل على ان ذلك ليس بصعوبة المقام يرد عليه انه يجوز ان يكون الثاني لعدم الصفة مطلقا  
من الكرامة غير من ذهب منهم الى ثبوت قدم بعضه دون البعض فلا اشكال **هو الاول** وقد فسر الفريفة

قد يكون قد يباح

مكون

بكونها كموجودين بحيث يتعدى وجود واحد منهما مع عدم الاخر ان يمكن الاتفكاك بينهما  
وهو لا المفترق وان قالوا انبها بصحة التفسير المذكور انه يقال في العرب واللفظة ما في الدار غير زيد  
مع انه جعل في الدار عصفاء زيد و صفاته تعلم ان الجزء بالنسبة الى الكل والصفة بالنسبة  
الى الموصوف ليس بغير عند اهل العرب واللفظة اذ لا يمكن الاتفكاك بين الكل والجزء  
وبين الموصوف والصفة فلا يكون التفسير المذكور للفريفة مخالفا للعرف واللفظة واجب  
عن هذا القول بان المراد بالغير قد اعم ما في الدار غير زيد قد اعم من ثبوت ما في الدار  
من نوع الاخر سوى زيد وليس المراد ان كموجود فيه مطلقا سوى زيد واللفظة ان يقال  
ان زيدان ثوبه وبياسه بل لا يغير متاع الدار ايضا عند وجوده كما لا يخفى **تدبر هو الاول**  
ان يمكن الاتفكاك بينهما سواء كان كجست وجود واحد منهما مع عدم الاخر او كجست كجست بان  
يمكن ان يتجزأ احد منهما جز لم يتجزأ الاخر فيه فلا تنفك بالجسمين القديمين لانهما وان لم يكن  
بينهما الاتفكاك كجست وجود بعض لم يكن وجود واحد منهما مع عدم الاخر فكيفها متفكا كجست  
قطعا لان وجود الجسمين لا يمكن الاخرين فبذلك ثبت الثباير بينهما كذا قيل يرد  
عليه ان المراد بالمكان الاتفكاك امكان الاتفكاك كجست الوجود ولا حاجة الى التقييم ولا ان  
انتفاضة الجسمين القديمين وانما ينتقض اذا ثبت انتفاع الاتفكاك بين الجسمين  
القديمين اختلافا بان ذات ولم يثبت بعد الانتفاع بالغير لا ينافي الامكان الذاتي كذا يرد  
على التفسير المذكور للفريفة الا ان الموصوفات تنفك اذ لا يتصور بينهما الاتفكاك لا كجست  
وجوب وجودهما بان ذات ولا كجست الجز لانتفاع غيرهما في ثبوت يكون متبايرين وهو  
بطريق عليه ان مادة التنفك ما لم يتحقق لم يوجب فلما في انتفاع في التباير كما تنفر  
في مطلقه فضلا عن ان يكون متفك كما في المادة المذكورة ففهم في ذلك انه لا تنفك الجسمين القديمين

بان يمكن وجوده

لاننا قد فسر من ذلك انه



ايضا عند تم قبضه على الوجود والعدم على الازل حال ما كان راجع في صدور بيان  
 عدم التعارض بين ذات الواجب وصفاته مع فعلية ان يتبين امتناع الانشكاك بحسب الوجود والخير  
 كلهم بان يقول مثلا ذات الله وصفاته اذلية فيمتنع بينهما الانشكاك اما بحسب الوجود  
 فلان العدم على الازل محال والواجب الخير فلان الانشكاك بحسب الخير انما يتصور في الخيرين  
 وذات الله وصفاته منزلة عن الخير لكن عدم الانشكاك بحسب الخير لما كان ظاهر الم بوضوح  
 له والاول وان لم يكن عدم التعارض للظهور بل بنوع كناية بيان امتناع الانشكاك بحسب الوجود  
 في نفس التعارض بينهما اي بين الذات والصفات في عدم الانشكاك بينهما بحسب الوجود  
 غير كاف في نفس التعارض كما عرفت في الحاشية ثامنه لا بد عليه ما تراه في الحاشية السابعة من  
 ان عدم الانشكاك بينهما بحسب الوجود كاف في التعارض بينهما فلا تغفل وتدبر **هذا**  
 فعدم ما عدمه ووجود ما وجوده هذا تعبير عن الاستلزام بطريق الجملة فالمراد ان عدم  
 مستلزم لعدم الواحد الذي هو وجود ما وجوده ايضا مستلزم لوجود الواحد الذي هو وجود ما  
 وليس المراد ان عدم العشرة عين عدم الواحد وان وجود ما عين وجوده والا فبر عليه الخلق الظاهر  
 لان مخالفة الوجود بين الوجود والعشرة ووجود الواحد وكذا مخالفة العدم بين الوجود والعشرة  
 وعدم الواحد ظاهر لا يحتاج الى البيان فانما يمنع بالضرورة ان وجود الكل متباين بوجود الجزء  
 وان عدم الكل متباين بعدم الجزء على ما نقول ان الاستلزام بين العدمين ان يستلزام عدم  
 عدم الواحد بطا كاستدراكه الترخيص العلامة **من** خلاف الصفات المحذرة فانهم  
 قالوا بغيرية الصفات المحذرة التي تكون من العوارض المخارقة للذات لان قيام الذات بدون  
 تلك الصفات متصور بخلاف الصفات التي هي من قبيل الاعراض اللازمة فان وجودها لا بد منها  
 فمنع كونها منسقة الانشكاك عنها وهذا اي بغيرية الصفات المحذرة فمما يراه للذات يظهر عدم

التي تسمى الحاشية

صحة استدلالهم السابق على ان الجبر والصفة ليسا متباينين للموصوف والكل بانه يقال  
 في العرف والصفة ما في الدارين يرد مع انه في الدارين عكس ما يرد وصفاته لان لطلاق العرف والصفة  
 لفظا غير في المادة المذكورة لدول على نفس التعارض بين الذات والصفات لدل ايضا على نفس التعارض  
 بين ذات زيد مثلا وبين صفاته المحذرة المتعارفة عنه ايضا لان زيدا قد يتصف في الدارين بالصفات  
 المحذرة المتعارفة عنه لا محالة وهي اي نفس التعارض بين الذات والصفات المحذرة المتعارفة بط  
 بانفاقكم فبط دلالة الدليل على مدعاكم **والاول** انتفى بالعالم مع الصانع والعرض مع  
 المحل اذ لا يتصور وجود العالم مع عدم الصانع كاستحالة عدمه قد عرفت في الحاشية الثامنة  
 تلك الحاشية فاستدلوا بالانشكاك انما حذف في تفسيره بما يمنع الانشكاك في الوجود والخير  
 فاذا كان المراد بالانشكاك صحة الانشكاك من الجانبين بغير معنى التفسير هكذا كون الموجودين  
 بحيث يمكن انشكاك كل واحد منهما من الاخر فسيروا كان ذلك الانشكاك بحسب الوجود بان يمكن  
 وجود كل واحد منهما مع الاخر او بحسب الخير بان يخير كل واحد منهما في خير لم يتجز الا فبقية وقد  
 يستقر الانشكاك من الجانبين بوجه اخر بان انشكاك احدهما من الاخر بحسب الوجود بان يمكن  
 وجوده مع عدم الآخر وان يكون انشكاك الاخر عنه بحسب الوجود وان انشكاك الاخر عنه بحسب الخير  
 فلا تنقضي بالعالم مع الصانع لانه وان لم يكن انشكاك كل واحد منهما من الاخر بحسب الوجود  
 ولا بحسب الخير لكن يمكن انشكاك احدهما من الاخر بحسب الوجود وان انشكاك الاخر عنه بحسب الخير  
 اذ يجوز ان يتبين الصانع من العالم في الوجود بان يكون موجودا مع عدم العالم وذلك ظاهر  
 وان يتبين العالم من الصانع في الخير بان يتجز في خير لم يتجز الصانع فيه وذلك ايضا ظاهر لان الصانع  
 منزلة عن الخير لا محالة بخير الصانع بخلاف العالم فانه منجز فتمتق بينهما الانشكاك من الجانبين لكن  
 الانشكاك من جانب بحسب الوجود ومن جانب آخر بحسب الخير فلا ينتفي التبريد عكسها بالانصاف

يمكن

يمكن

بحسب الجبر بان يكون الآخر متجزا في خيره  
 لا يتجزا هو فيه وان انشكاك احدهما عن الآخر



والعالم برده عليه ان المتبادر من قولهم يمكن انشكاك كل واحد منهما عن الآخر في الوجود او  
 بحسب الخيرة ان يكون الانشكاك الحاصل في الجانبين من جهة واحدة فان كان انشكاك احدهما عن  
 بحسب الخيرة فكان انشكاك الآخر بحسب الخيرة ايضا واما الانشكاك من الجانبين من جهتين  
 بان يكون انشكاك احدهما بحسب الوجود وانشكاك الآخر بحسب الخيرة فلا يتم ان اللفظ المذكور لانه  
 عليه لا يقال لعلم ارادوا بجواز الانشكاك اعلم ان يكون من جهة او جهتين لانا نقول  
 امثال ذلك من التوجهات لا يلتفت اليها والا فيمكن ان تعبر كل تعريف لاخص وتخصيص  
 كل تعريف بالاعم فيحصل المساواة وفيه من الف والما لا يخفى على اننا نقول تعبر بالانشكاك  
 بحيث يشمل الانشكاك في الوجود والخير والانشكاك من الجانبين من جهتين مع كونه في نفسه  
 محلا بصحة التعريف لا يجمع مادة الشبهة التي اوردتها الناظر في هذا فاذ يثبت مع ذلك  
 بالعرض مع المحل فلا يكون شئ من التعيين مفيدا حتى الا فاداة نعم يرد الاشكال على تقدير  
 ان يكون المراد بالانشكاك الانشكاك من الجانبين على قول من قال الغير ان ما يمكن انشكاكهما في  
 عدم او جواز لان العالم وان امكن انشكاكهما عن الصانع في عدم بان يتقدم مع وجود الصانع  
 وفي الخيرة بان يتقدم في جزم يتجوز الصانع لا يستحال خيرة الصانع بخلاف العالم فانه منقسم  
 لكن يمكن انشكاك الصانع مع العالم بالوجهين المذكورين اذ يتبع عدم الصانع وخيرة  
 فلا يصح في تعريف الغير على الصانع مع العالم مع كونها غير متناقضين فان شقق على ان  
 قلت لعلم ارادوا بجواز الانشكاك جواز ان لا يكون احدهما قابلا بالآخر او بمجمله ولا مستلزما  
 به والانشكاك من الجانبين بهذا المعنى يتحقق بين العالم والصانع وكذا بين العرض  
 والمحل فلا يتحقق التعريف بالما وبن المذكورين فلا اشكال في انما قلنا ان الانشكاك  
 بالمعنى المذكور يتحقق بين الصانع والعالم لان الصانع غير قائم بالعالم ولا بمجمله ولا مستلزم به

من الجانبين  
 من الجانبين

صفحة الانشكاك في

وكذا

وكذا العالم غير قائم بالصانع ولا بمجمله ولا مستلزم به كونه الصانع جزءا الشئ او عالما فيه  
 او محلا له او متكبلا عنه ومن غير ذلك جواز الانشكاك من الجانبين بالمعنى المذكور بين العرض  
 ومجمله فان موضوع لا يكون عالما في العرض ولا في موضوعه ولا يكون متقوما بالعرض وهو  
 ظاهر واما جواز الانشكاك في جانب العرض فلا يجرى لان لا يقدم العرض بالمحل بان يتقدم مع ثبات  
 محله في ان لا يقدم لان يكون عالما لا متقوما قلت في هذا الجواب ان كتاب تجوز وارادة غير  
 الموضح له من غير ثبوت ومثله مما لا يلتفت اليه في تعبير التعريف ان سنده والا يمكن تعبر  
 تعريف الشئ بالاخص منه بان يقال المراد بالمعنى الاعم الشامل لجميع اقسام المعارف وان كان يتوجب  
 انما هو خاصا وكذلك يمكن تخصيص كل تعريف بشئ بالاعم منه بان يقال المراد بالمعنى الاخص  
 المساوي للمعرف وان كان هو بحسب الظاهر من المعارف وانما يتم التعريف لاخص وتخصيص  
 التعريف للاعم فيحصل المساواة بين المعارف والمعرف وفيه آي في التبع والتخصيص  
 من الساد الذي ذكرناه على ما لا يخفى على من له ادنى معرفة باصطلاح المنطق على انما نقول  
 هذا التجوز مع كونه في نفسه محلا بصحة التعريف لا يجمع مادة الشبهة تمامه فانه يرد عليه  
 بعد التخصيص الاخر اخص اللازمة فانه آي الشخص على تقدير الوجود غير محله مع انه  
 لا يمكن انشكاكهما عن المحل بان يتقدم مع ثبات محله وكذا يتبع انشكاك الاخر اخص  
 اللازمة عن المعارف مع كونها اختيارا بالنسبة الى المعارف فساد يرد عليه انما نقض  
 بالتشخص غير واراد لانه نقض بالاقبال والنقض بالاقبال غير محلي بصحة التعريف  
 كما تقرر في موضع ~~هذا~~ وكذا بين الذات والصفة يقع لواراد بصحة الانشكاك  
 في تعريف الغير في صحة الانشكاك من جانب واحد فان شقق التعريف على الذات الواجب  
 وصحته اللازمة فانه لا يصح عليها المعارف الذي هو الغير ان مع ان التعريف يصدق عليها

عرض

نعم



للفلج كجواز وجود الذات بدون الصفه يرد عليه ان لا يجرى جواز وجود الذات بدون  
الصفه وكيف قاتلهم قرحوا بان الكلام في الصفه اللازمه بل الكلام في الصفه القديمه  
ولا شك في انه لا يقتضيان بوجود الذات بدون صفاتها اللازمه او القديمه  
فان قيل كون الصفه لازمه للذات لا يوجب الامتناع انشكاكا عن الذات ولما امتنع  
الانشكاك من الذات كجواز الصفه وكيف قاتلهم ان الصفه جايزه الوجود وكل جاز الوجود  
بالذات جايزه العدم بالذات وكل صفه جايزه العدم بالذات جايزه انشكاكا عن الموضوع  
قطعا فلما نعلم ولكن مرادهم بجواز انشكاك احد عن الآخر انما هو في التعريف جواز  
الانشكاك بلا مانع اصله كيف لو فرضنا الانشكاك لم يلزم منه شئ من المحال فلا يمكن محذور  
الاشكاك الذاتي الذي ادعيتموه لان الممكن بالذات قد يكون وقعه مستلزما للممكن كعدم المحلول  
عند وجود علته التامة ووجوده عند عدمها فانها وان كانا ممكنين في نفس الامر لكن وقعا  
على الوجه المذكور يستلزم المحال وهو تخلف العلة التامة عن المحلول او انشكاك عنهما كالا  
جنى لا يستقيم في العرض مع المحل ان لا يستقيم المعنى المذكور ان الممكن لا يقتضيه  
وجود كل منهما مع عدم الآخر في العرض الجزئي كقوله البياض في الصبي مع المحل الجزئي كذا الجسم  
وان الممكن يقتضيه وجود هذا الجسم بدون هذا البياض عند انعدام البياض المحض من كماله  
يكن تصور وجود هذا البياض المحض بدون تصور محله المحض من فلا يصح في  
العرض مع المحل تعريف الغيرين مع انهما في العرض والمحل متباينان بالاتفاق فلا يصح تعريف  
جامعا وانما قلنا المراد بالعرض والمحل العرض والمحل الجزئيان لان الكلبيين ليس بوجودين  
في الشيء عند المتكلمين والغيران لا يكونان الاموجودين فلا يكونان ان الكلبيين غيرين وان  
امكن تصور كل واحد من الكلبيين بدون الآخر وعدم امکان تصور وجود هذا العرض في

منه في تعريف الغيرين مع انهما في العرض والمحل متباينان بالاتفاق فلا يصح تعريف  
جامعا وانما قلنا المراد بالعرض والمحل العرض والمحل الجزئيان لان الكلبيين ليس بوجودين  
في الشيء عند المتكلمين والغيران لا يكونان الاموجودين فلا يكونان ان الكلبيين غيرين وان  
امكن تصور كل واحد من الكلبيين بدون الآخر وعدم امکان تصور وجود هذا العرض في

بدون العرف تصور وجود هذا المحل في حق الشخص له ظاهر لا يحتاج الى البيان  
اعتبرت الاضافة اولا بها الاول وكالعلم مع المعلوم يعني لو اعتبرت الاضافة لزم عدم  
المتباينة بين العلم كالجواب بالذات ومعلومه كالعالم لان العالم من حيث انه معلول  
لجواب لا يمكن تصور وجوده الجواب وكذا الجواب من حيث انه علم للعالم لا يمكن  
تصوره بدون العالم مع انهما في العلم والمعلوم متباينان بالاتفاق وبه اي هذا الوجه  
الذي تقرنا به يظهر على قوله ان قولنا ان المذكور العالم قد يقتضيه موجودا ثم يطلب  
ببرهان ثبوت الصانع او التصور في تصور وجود العالم مع اضافة المعلومية ان من  
حيث انه معلول للجواب بدون تصور الجواب باطل بالبداهة وتصور وجود  
العالم بدونها اي بدون اضافة المعلومية وان امكن بدون تصور الجواب لكنه  
غير مفيد لان وصف الاضافة معتبر وامتناع الانشكاك في ذلك كما اعترف به ابليس المذكور  
في السؤال فيلزم ان العالم مع صانعه ليس بمتباينين والمحال انهما متباينان بالاتفاق  
بها الاول والتباين بحسب المفهوم ليفيد بغير شرط ان يكون بين المحل والموضوع متباينين  
بحسب المفهوم ليفيد المحل فانه لو لم يكن بينهما تباين بحسب المفهوم كالا يكون بينهما تباين  
بحسب وجوده لصار من قبيل حيل الشئ على نفسه الغير المفيد ولا ينبغي ومن كلام الشارح  
ان التباين علة تامه للافاضة او مستلزما بالافلا يحل عليه ان على كلام الشارح ان جرد  
التباين بحسب المفهوم غير كاف في الافاضة اي في افادة المحل الواقع بين التباينين بل لابد  
للافاضة من امر اخر ايضا غير التباين بحسب المفهوم وهو عدم اشتغال الموضوع على المحل القطع  
بعدم افادته المحل الواقع بين المحل والموضوع انشكاكيا فقلنا كميون الناطق  
ناطق كما سبق في اول الكتاب في بحث بيان قضائيه انشكاكيا وبه على كلام المحققين في



**مبدأ** وان يكون العشرة بدون وقوع عاقبة السمع ان المصدرية بدل من العاقبة وان  
 ان لم يحصل لانه يكون بالنون تعقيب لن الذي وقع بين اللام والنون فصل ولن الفصل  
 المفصول هو ان من قرآن صحف لن لانه ان في الاصل اذ لو كان ان لا يمكن عطفا مع قوله  
 على ما سبق الا بتمنى التقدير والتقدير هكذا ونزاع ان يكون العشرة بدون وقوعه  
 فاسد في نفسه يتحقق ايضا باللام فانه غير المعلوم مع ان الالف لا يمكن مع **الاول**  
 ولا يخفى ما فيه لان كون الشيء في الشيء وعدم تحققه بدون لا يتحقق النسبة والعينية  
 وباجلها معايرة الشيء للشيء لا يتحقق معايرة الشيء الاول لكل جزء من اجزاء الشيء الثاني  
 حتى يلزم من معايرة الواحد الذي هو جزء من جزء من العشرة للعشرة معايرة لنفس **الاول**  
 يكشف المحل عند تعليلها بها سواء كانت ذلك التعلق قدما او عاقبا فان للعلم ان العلم  
 الواجب تعلقا قديما غير متناهية بالنسبة الى الازلية المعلومة الغير المتناهية كالمساكن  
 الكلية من الممكنات والتمسك وكذلك يكون تعليلها بتعلقها غير متناهية بالنسبة بالنسبة  
 الى المتجددات ان الوجودات الخاصة بغيرها لا يزال كجسدها في تعلق العلم  
 بها انما يكون باعتبارها كجددات مستقبل في اوقاتها المعينة وكذلك يكون العلم الواجب  
 كما تعلقها حادثة متناهية بالنسبة الى المتجددات باعتبار وجودها الآن او قبل **الاول**  
 تؤثر في المقدورات عند تعليلها بها جعلها ممكن الوجود في الفاعل اما الوجود بالفعل وهو  
 التكون عند التعلق به وتفسير الكلام في هذا المقام وتوضيحي هو ان التعلق بوجوب  
 التكون قالوا انه غير القدرة لان القدرة انما موجودة في الشيء وامكان كونه وصحة المحرورية  
 لا يلزم المحرورية بالفعل والكون وان التكون هو الكون والوجود بالفعل فلا يكون ان القدرة  
 من ان التكون والتغاير في الازل بوجوب التغاير المؤثر في القدرة غير التكون اجماع هذا

بسم الله الرحمن الرحيم  
 في بيان حقيقة الوجود  
 في بيان حقيقة الوجود  
 في بيان حقيقة الوجود

اعلم

الوجود

صحة

الاستدلال

الاستدلال صاحب كوافه بان الصفة هي الامكان وان لم يكن ذاتي فلا يصح ان القدرة  
 لان ما بالذات لا يتصل بالغير بل به ان بالمكان الشيء في نفسه يتصل بالقدرة فيقال بهذا  
 مقدور لانه يمكن وذلك غير مقدور لانه واجب او ممكن فاذا ان القدرة هو كون المقدور  
 وجوده لا صفة وامكانه فاستغن عن اثبات صفة اخرى انما الكون ثم قال فان قيل  
 المراد بالصفة التي جعلناها ان القدرة هو صفة التباين والابدي ومن الفاعل لا يصح  
 في نفسه وهذه الصفة هي الامكان الذاتي الذي لا يمكن تعليله بغيره واما الصفة الاولى فهو  
 بالتباين الفاعل ومعلقة بالقدرة لان القدرة هي الصفة التي باعتبارها يصح من الفاعل  
 طرف الفعل والترك على سواء فلا تحصل لها من المقدورات احد بل يتبين بغيره بل لا بد في حصول  
 من صفة اخرى متعلقة بذلك الطرف وهذه فتلك الصفة هي التكون فلذلك في ذلك  
 الطرفين يصح ان لا وانما يحتاج صدور واحد منهما بغيره غير الى محقق بغيره  
 الارادة المتعلقة بذلك الطرف انتهى محصل كلام صاحب كوافه ويرد على اصل  
 الدليل ايضا ان لا يخفى ان التغاير في الازل بوجوب التغاير في المقدور ولو سلم فالتقدير يجب  
 الاعتبار كاف هذا وانقر ان الوجود بالفعل هو ان التكون وان ان القدرة هو صفة  
 موجودة في المقدور عند التعلق بوجوب التكون في تعلق القدرة عند كونه قديما  
 في المقدورات في الازل وتعلق التكون اما حادثة كلها فوجب وجودها كحالات  
 بالفعل عند كونه في الازل كجسدها في اوقاتها قديما اذ لا يوجب وجودها كحالات في الازل  
 يقع تعلق التكون في الازل بوجوب المقدور في الازل واما التاخر للتكون فتعلقها  
 بها في تعلق القدرة قديما عند بعضهم يقع انها تعلق في الازل بوجوب المقدور قديما  
 بزال وحادثته في اوقاتها بوجوب المقدورات مستلزما لوجودها عند الاخرين من السابقين لوجوب

وج لا حاجة الى جبره ان يكون غير القدرة  
 المؤثرة فيه بالارادة المتعلقة بذلك  
 الطرف

الموجود



التكويد يرد عليه ان تعلق القدرة او التكويد في الازل بوجود المقدورات والمكويداتها  
 امر عسيع وقد اتمنا الكلام فيه في القافية فمن اراد الاطلاع عليه فليرجع اليها **والاول** وهي  
 بفتح القدرة فذكرنا اي ذكرنا كمن القدرة في جنب القدرة اما بالنسبة على وقوع الزاد بين  
 لفظة القدرة ولفظة القدرة من جهة ان كل واحد من اللفظين موضوع لصفة ازلية تؤثر  
 في المقدورات عند تعلقها بالانسية على صحة الاطلاق اي صحة الطلاق على الله كما يقال  
 ان في القدرة المنعني وهو التقدير العزيم كما ورد في النسخ **والاول** والسمع صفة تعلق بالمسموع  
 والسمع صفة تعلق بالمبصرات فيذكر اذ كانا على سبيل التخييل والتدبر ولا على  
 تأثر حاسه ووصول هو او هما صفتا على ذلك كما في العلم بالمسموع والعلم بالمبصرات فان  
 العلم بالمسموع امر والاسماع امر اخر وكذا العلم بالمبصرات امر والابصار امر اخر عند الان  
 على ما هو المشهور الا ان ذلك ليس بلان على قاعدة النسخ انما هو الاشارة الى ان يكون من المتابع  
 النظام من الاشياء في الاصل من ان علم بالمسموع على ما نقل عنه كذا ان يكون من حواسها  
 الى صفة العلم ويكون السمع علما بالمسموع والمبصر علما بالمبصرات فان قيل هذا انما يتم لو  
 كان الكل نوعا واحدا من العلم الا انواعا مختلفة على ما نرى في بحث العلم في الكتب المبسطة قلنا  
 يجوز ان يكون صفة واحدة هي العلم لها صفات مختلفة هي الانواع المختلفة بان تعلق بالمبصرات  
 بحيث يحصل حالة او ركنية تناسب تعلقها اياها وتارة يحصل ايضا حالة او ركنية تناسب  
 ابصارها اياها **والاول** ان السمع والبصر تأويل صحيح فخرهم ان غير الاشياء هو  
 فلا نفع الاسلام والكسبي وابو الحسن البصري وليس الامر بغير الاشياء فجمع ما حدا به  
 وكيف فان هذا المتصل قرره بان الجهر رضا ومن الكفرية والكرامية ذهبوا الى انها صفتان  
 زائدتان على العلم فانها صفة العلم والجميع البصر ان المراد بالسمع البصر العلم بالمسموع

القدرة

نابذتان

والعلم

والعلم بالمبصرات من حيث اية العلم تعلق بالمسموع والمبصرات على وجه يكون ذلك التعلق  
 سببا منسبا بالاكشاف كمن بالعلم بالنسبة الى المسموع والمبصرات عند وجوده وان كان  
 ان ذلك تعلق اخر باوجه يحصل الكشاف اخر غير الاول لكن ذلك الامر ان التعلق و  
 الاكشاف الاخران لم يتحققا الا قبل حدوث المسموع والمبصرات للعلم الواحد نوعا  
 من التعلق بالنسبة الى المسموع والمبصرات احدهما عند التحقق والاخر قبله فلا يرد على قول  
 هؤلاء الذين باقوا لون السمع والبصر بالعلم بالمسموع والعلم بالمبصرات ان يقال العلم بالمسموع  
 حاصل قبل وجود المسموع بخلاف السمع فانه لا يتصور تحققه المسموع فلا يتصور  
 لان اسبق غير اللاحق وان تقدم غير الاول وذلك لان المنصف بالبقية والتقدم  
 واللاحقة وانما في السبب التعلق واما ذات العلم فلا يتصف بشئ منها فلا يرد فيه **تقدم**  
 كجسبات وهي متمسكة واستدل على ثبوت المفارقة بين السمع والبصر وبين العلم بالمسموع  
 والمبصرات بان العلم بالمسموع والمبصر حاصل قبل وجود المسموع والمبصر حاصل قبل وجود  
 المسموع والمبصر بخلاف السمع والبصر فانه لا يتصور تحققهما الا مع تحقق المسموع والمبصر  
 والسابق مغاير لللاحق بالضرورة بلزومه ان يلزم المتمسك بالدليل المذكور ان يقال بانها  
 بالشم والذوق والشم ايضا وبالمغايرة بينها وبين العلم بالمسموع والذوق والشم  
 فلا يتصور الصفة في السمع المذكورة في الكتاب بل بغير مشقة وهي السمع المذكورة في الكتاب  
 مع ان تلك المذكورة ههنا ان الشم والذوق والشم يرد عليه ان هذا انما يرد على المتمسك  
 المستدل اذ الاستدلال به على انفاذ السمع والبصر واذا الاستدلال به ان بالدليل المذكور  
 على المفارقة المذكورة فلا يلزم ذلك غاية ما يلزم منه المفارقة بين العلم بالمسموع والذوق والشم  
 وبين الشم والذوق والشم لا خفا في ان انصاف امر باحد المتباينين لا يوجب انصافه بالآخر

العلم

السمع تحقق

الالمؤخر



الاعراض

الآخر ارض بان وجوب الشئ بالافتقار لا ينافي الاختيار بل كنفه لانه فرع لا يقال  
 تخارصا وانما نسبة الارادة الى الفذين والالتفاتين والاولا لكن منع الافتقار  
 الى محقق اخر وانما لارادة فان الارادة بنفسها من غير اضياع الى امر اخر من  
 محقق لوقوع احد الطرفين المتساويين في وقت معين من الاوقات الا ان الارادة  
 صفة من شأنها صفة الفعل والترك عين يصح منها ترجيح احد المتساويين على الآخر فيصح  
 التحصيل مع استواء النسبة قوله والابزيم الترجيح بلا مرجع فلما اكملنا زمنة مسئلة فمكن  
 استيلاء الثاني ثم وانما المحال هو ترجيح احد المتساويين بلا مرجع وليس يلزم مما  
 ذكرناه وما يلزم مما ذكرناه هو ترجيح الارادة وقوع احد المتساويين على وقوع الطرف  
 الاخر ليس محال لما نقول وقوع احد الطرفين المتساويين في وقت معين لا يخ  
 انه يجب مع ارادته بحيث لا يمكن التخلف او لا يجب بل يمكن وقوعه معه فان كان الاول  
 لزم الابطال وان كان الثاني فلفظ وقوعه مع مرة وعدم وقوعه مرة اخرى فان كانا قد  
 يجوز ذلك الارادة لزم ترجيح احد المتساويين على الآخر ولا كان الترجيح بلا مرجع محالا  
 فهو ان الترجيح بلا مرجع يلزم ههنا من وجوب ارادة بالمعنى المذكور ان صفة من شأنها صفة  
 والترك ممتنع لاستلزام الترجيح بلا مرجع المستلزم للترجح بلا مرجع الذي هو بداهة الاستحالة  
 على ان نقول كما ان العقل يحكم بالبداهة باستحالة وقوع الترجيح بلا مرجع كذلك يحكم باستحالة  
 وقوع الترجيح بلا مرجع كذلك حكما ضروريا سواء كان ذلك المرزج تحت الارادة او المرزج  
 او المحجب او المختار والافرق في ذلك بين المرزج وبين المحجب فذلك ضروري والممكن  
 مكابر كمنفصل بداهة فقلد واما القول بان وجوب الشئ بالافتقار لا ينافي الاختيار بل كنفه  
 لانه فرع فير عليه ان ارادة احد الفذين ان كانت مفارقة لارادة الآخر فكانت كل واحد  
 حدها

المادة فتخرج فيها بلغم من جميع المادة وتخرج  
اجزاءها فبين القساويين بلا مزيج هـ و هـ هـ  
سبح قال المخرج للعلم في وجه ذلك العنفة بينه  
والفصل والتركيب هـ  
وجود صفة من شأنها صفة الفصل هـ



لذا انما متعلقة باحد من الطرفين ان يقال اذا لم اجد الارادة في جانب واحد لم يكن لارادة المتعلق جانب الاخر بل اذن الارادة الاولى فلا قدرة بغيره في الفعل والترك واذا لم يلزم جاز جرد الارادة وحدها وان لم يكن منافية لها بل يتعلق ارادة واحدة تارة بهذا وتارة بذلك فاذا كان متعلقا باحد من الطرفين لم يتصور تعلقا بالآخر ويلزم الاجاب وما ذكره من ان الوجوب المترتب على الاختيار لا ينافي به انما يصح في القدرة بغيره ان شاء فعل وان لم يشأ لا في القدرة بغيره ان شاء فعل وان شاء ترك وقد استوفينا الكلام في هذه الناحية فمن اراد الاطلاع عليه فليرجع اليها **والاول** وكذا يتعلق العلم تابعا للوقوع فلا يصح ان يخص احد المندرجين في احد الاوقات بالوقوع وتبين ان المعلوم انما يتصور وهو ما يكون الصورة الحاصلة في الذهن تقدر او لا تقدر وما يقدر وما يكون الصورة الحاصلة منه في الذهن تقدر او لا تقدر **والثاني** المتعلق بالمعلوم التقدير لما كان صورته مع قطع النظر عن وقوعه ولا وقوعه من غير حكم عليه بانه واقع او ليس بواقع فلا يوجب احدا من الطرفين في احد الاوقات وان فرضنا تقدره على المعلوم به لا لازم للواقع وغيره فان تقدر ما يستلزم الاشياء عام لهما في حال وجوده وعدمه فلا يصح تخصيص والترجيح بالوجود والعدم فلا يكون مرعا فيكون الارادة غير العلم التقدير وما العلم المتعلق بالمعلوم التقدير متعلق بالواقع انما العلم بان احد طرفي المعلوم المندرج واقع صادق صحيح ولا شك في ان الوقوع على راينا فرع وجود الارادة الحقيقية والمخوف من الشئ بمرتبته او مراتب الاجوز ان يكون منه فلا يكون الارادة نفس العلم التقدير ايضا فلا يصح مرعا في العلم مطلقا سواء كان تقدر او تقدر لا يصح ان يترفع شيئا من الطرفين وبه يتدفع قول الحكماء ان العلم نوعا واحدا متعلقا وهو مثال للمعلوم مطابق له

لم يفعل

تخصيص

في قوله لا يكون مرعا في العلم مطلقا سواء كان تقدر او تقدر لا يصح ان يترفع شيئا من الطرفين وبه يتدفع قول الحكماء ان العلم نوعا واحدا متعلقا وهو مثال للمعلوم مطابق له

كث

كث اذا وجد في الخارج كانت عينه وعلمنا بانها من هذا النوع والنوع الثاني فاعلى وهو ان يكون سببا للوجود في الخارج كما يتصور ان مثل السرير مثلا ثم نوجد ما وعلم انه سببا بمضمونه من هذا النوع لانه سبب لوجود المكننة في الخارج لكن كون العلم سببا لوجوده لا يتوقف على الآلات والادوات بخلاف علمنا بافعالنا وذلك يتوقف صدور معلومنا عن علمنا فعلم ان العالم تابع للمعلوم هو العلم لا الفعل لان العلم المتعلق لانا لمعلم تابع لكونه سببا للمعلوم ووجه ان هذا قول الحكماء بما مر من ان العلم انما يتصور واما تقديره في التقدير الى طرفه المندرج على السواء فلا يكون سببا لحد ما ووجوده التصديق فرع وجود المعلوم المتصدق فيكون مرعا عن المعلوم والمخوف من الشئ لا يصح ان يترفع به عليه ان هذا انما يتبع في العلم كحصول دون الحضور الذي هو عبارة عن حضور المعلوم عند العالم وعدم غيبته عندنا المتصفح التقدير والتصديق ليس العلم كحصوله ولو سلم فلا يصح عدم التقدير وانما يلزم ذلك لو كان ذلك التقدير تقدر الشئ من حيث هو مع قطع النظر عن الوجود والعدم واما تقدر وجود الشئ او عدمه فليس بعام للواقع وغيره كما لا يخفى وايضا لان ان التقدير بالواقع فرع الوجود وانما يكون كذلك لو كان انما يتبع حقيقة الحقيقة المعلوم المتصدق بها اما اذا كانت الحقيقة ممكنة عامة او فعلية ان مطلقا عامة او مقيدة بالزمان المستقبل فلا يكون التقدير بافرع وقدرها ويعضد كلام الشيخ الطائفة في شرحه لمعاذ حيث قال وما يقال ان العلم تابع للوقوع ففناء ان يعلم الشئ كما يقع وان المعلوم هو الاصل في التطابق لانه مثال وجوده له لا ينفك تافه عنه في الخارج البتة ثم يريد على ما ذكرناه ببيان تابعية العلم للوقوع ان يقال يجوز ان يكون المرجع في افعالنا هو العلم بالمصلي كما ذهب اليه اكثر المتأخرين وليس كذلك العلم عام للواقع وغيره فلا فرع وقوع الفعل ملائقا

2



الى اثبات امر آخر وراه العلم للتخصيص والترجيح ولا يخلو عن ذلك الايراد الا ببيان وجود فعل  
 يسوي طرفاه في المعنى في كل وجه واثبات امر دون فوط القاد **هو الاول** انه ليس بكرة  
 ولا ساء ولا مغلوب اي ولا مضطر فان قلت تفسير الارادة بهذا المعنى فاسد لانه يعيد فاعلى ما  
 ليس بمريد اتعاقبا كاجاد مثلا فانه ليس بكرة ولا ساء ولا مغلوب اي ولا مضطر فليزم من ذلك  
 كجاء مثلا مريدا فلا معنى بالمريد على هذا التقدير الا ما ليس بكرة ولا ساء ولا مغلوب كالحاج  
 كذلك قلت لان صدق معنى لمريد على هذا التقدير على ما ليس بمريد اتعاقبا كاجاد مثلا فانه لا يحصل  
 بهذا التفسير كون الواجب ليس بكرة ولا ساء ولا مغلوب لان هذا التفسير لا يحل الارادة  
 الواجب مع لا تفسير العام المطلق ان كل شيء ارادة الارادة فلا اشكال نعم يرد عليه  
 ان هذا المعنى ان كون الواجب ليس بكرة اه لا يصلح ان يكون محصلا لاحد الطرفين وهو شرط  
 فلا يقدم على ثبوت هذا المعنى وزيادة هذه الذات الواجب وكونه من الصفات الثبوتية فيكون  
 اريد ان يجب عن هذا الاراد بان يقال ان الفعل يعيد من الذات على هذا الوجه وهذا كون  
 الذات بحيث يعيد عنه الفعل من غير كراهة وهو غلبه مع الارادة **وهو الثاني** انه موافق لثبوت  
 في نفي كون الواجب كذا فاعلا على سبيل العقد والاختيار وفول بالاجاب لا يدفع الاراد  
 اذ ليس بينهما دليل دل على ان كون الواجب بالحقيقة المذكورة صفة زائدة على ذات الواجب  
 فانه بذاته وضع يجمع عدة من صفاته الثبوتية **هو الاول** ولون له وقوع الملازمة الواقعة في  
 الشرطية المذكورة غير مبدية عند من عند العالمين بان ارادة الله تعالى فعل غيره امر به فانهم لا يفتقدون  
 بان المشية بسبب وقوع امر او لكن الكلام بينهما وهو قوله لوشا لوقوع ليس بينهما على مذاهبهم  
 بل هو مبني على التحقيق والتحقق ان مشية الله تعالى واداته وقوع امر بوجوب وقوع ذلك الامر  
 كما هو مذاهب اهل الحق يرد عليه ان المشية عند العالمين المذكورين قد يكون قطعية وهي التي

المشية

تقدير الاحكام

بمشية الله تعالى وهي بوجوب وقوع امر عند من قطعا وقد يكون تقديرها ولا يلزم وجود  
 معه ويجوز ان يكون الامر دونها كونه الاول فلا يكون الملازمة عندهم ايضا وايضا الشرطية  
 المذكورة لا يجب ان يكون كلية وكيف فان المنطقيين حرجوا بان لفظ ان ولو واذ لا الشرطية  
 المستقلة علامة الابهال وعلى تقدير كونها جزئية لا يكون الملازمة عندهم ايضا تدبر  
**هو الاول** اذ تجر الان على لا يعلم بل يعلم خلافة قبل عليه هذا الدليل القابل على معاينة  
 اي الحجة للعلم المطلق بما في نفس الامر يمكن الزوال اي التقديرات الباقية ولا يدل على  
 للعلم مطلقا ان كل شيء للتقدير والتقدير اذ لا يمكن للمخبر اخبارا ما لا يتصور بوجه من الوجوه  
 لان كل ما في نفس الامر لا يخبر به صورة ما اخبر به بالضرورة يرد عليه ان الشك  
 في النسبة الواقعة بين زيد والكنانة او متوهمهما لراخبر عن وقوع النسبة المذكورة بان يلفظ  
 بزيد كاتب يحصل منه اخبارا ما لا يتصور بوجه من الوجوه لان تصور وقوع النسبة  
 اول او قدما تصديق وان كان في النسبة ليس له تصديق بوقوعها اول او قدما وكذا متوهمها  
 والتفصيل في هذا المقام انا اذا احكنا ان الان ان كاتب قد ادركنا الان في المدعى و  
 الكاتب المحل والنسبة بينهما المسماة بالنسبة الحكيمة ووقوع النسبة المسمى حكم فتردد المدرك  
 الاربعة وهي المدعى والمحل والنسبة الحكيمة والحكم وهذه المدرك الاربعة من حيث انها  
 في الذهن تسمى قضية وادراكات اربع متعلقة بتلك المدرك الاربعة والادراك المطلق بالجزء  
 الاخير من القضية وهو الحكم ويسمى تقديرنا وكلما ايضا كالمدر كوالادراكات اربعة تصدق  
 بهذا على اختياره متاخر والمنطقيين فالتقدير بين التقدير والتقدير عندهم بحسب المطلق  
 فان الادراك ان كان مطلقا بوقوع النسبة اول او قدما فتصديق ولا فتصور فان كان  
 في النسبة الجزئية وقدما مثلا يخبر عن شيء لم يتصور / حصل اما المتصور من المنطقيين

هنا

قوله



فقد وجد ان ادراك النسبة واقعة اوليت بما يقع به التخييل لانه ادراك وقوع النسبة  
اولا وقوعها وكذا الشك والوهم ضرورة ان المدرك في جانب الوهم هو الوقوع او الالاقعة  
الا ان تلك الادراكات ان الوهم والتخييل والشك ليست على وجه الاذعان والتدريج بل هي  
التخييل والتجوز والتردد وليس عندنا بعد تصور الطرفين الادراك النسبة النافذة الجبرية على  
وجه الافعان وفي صورة الشك الوهم والتخييل هو من غير التصديق فالتصديق عندنا  
نوع آخر من الادراك مغاير للتصور مغايرة ذاتية لا باعتبار المتعلق فلو قيل كلام صاحب  
القول من على من ذهب القدماء قلنا مسلم لكن ما لم يثبت صحة مذهبه لم يثبت مدعاه كما لا يخفى  
وفيه ما فيه على اننا نقول انه لا استدلال على مغايرة بين مدلول الكلام والعلم بما مر لا يتم في  
كلامه ولا يلزم ما اجل على الكذب كما الله عن ذلك علوا كبيرا وايضا نقول بهذا الاستدلال  
منهم من قبلي قياس الغائب على ان هو قياس الغائب على ان هو لا يفيد كما تقرر في مقامه  
واعلم ان هذا المقام الذي يظهر فيه الفرق بين العلم والمعلوم وبين مدلول الكلام الذي قصد  
المكلم ان يدله على طبع العلم به مما لا اقام تعرف به حدة الطابع والا زمان والذي يظهر  
بالبال ويظهر به حقيقة الى ان يغني عما قيل ويقال هو ان يقال ان العلم الذي هو عبارة عما غلبت الحاشي  
وقصد به القاصد جده من التنايع اذ ارجعنا الى انفسنا قد جده بحيث لا يجب ان يتغير بتغير  
الانفاط والعبارة المتناوذة ومنها وكذا لا يجب ان يتغير بتغير مدلولاتها اي مدلولات تلك العبار  
الدالة هي اي مدلولات العبارات عليه فان قولنا زيد قيام وزيد ثبت له القيام وانصرف زيد  
بالقيام الى غير ذلك كقولنا زيد متصرف بالقيام وقام زيد الانفاط وعبارته مختلفة وتغييرات عن معنى  
واحد كان زيد عليه في نفسه والى برج ولا خفاء في ان الفرق الاصل والمقصود الكل من تلك الانفاط  
والعبارات اعلم ان حال زيد في نفسه الامر وكونه متصرفا في الجاه بالصفة المخصوصة ولا شك

في ان ادراك النسبة واقعة اوليت بما يقع به التخييل لانه ادراك وقوع النسبة

في ان الى المخصوصة التي تكون زيدا عليها في نفسه الامر والمخرج لا يختلف باختلاف العبارات  
المذكورة والانفاط المشار اليها وانكر ذلك كما يشهد به الرجوع الى الوجودان الصحيح  
والانكار كما يشهد به وكذا لا شك ايضا في ان مدلولات تلك الانفاط التي هي صورة ذهنية وضعت  
تلك الانفاط بانها على ما اختار المحققون ووال على الامر الخارج الذي يكون تلك الصورة كلها صورة  
مغايرة في الذهن متغيرة بتغير الانفاط فليس ذلك المعنى الذي هو ما في احوال زيدا  
الخارج من شئ من مدلولات الانفاط التي هي تغييرات من ذلك الامر لتحقيق الاختلاف في  
مدلول اللفظ عند تحقق الاختلاف في اللفظ بخلاف ذلك الامر الخارج الذي هو ما في  
زيد فانه لا يختلف باختلاف الانفاط وبغير المختلف غير المختلف لا غير هذا الكلام من على ما تقرر  
عليه ان المحققين من ان الانفاط هو صورة بارز، صور الذهنية وان دلالة الانفاط على  
الصورة الذهنية دلالة وضعية وان الصورة والامر الخارج الذي هو في الصورة  
وان دلالتها عليه دلالة طبيعية يدعي ان الصورة الذهنية عين في الصورة بحيث  
والحقيقة لانها والعلم والمعلوم بالذات كما تقرر في مقامه والتغاير ليس الا بحسب الاعتبار  
الوجودي الخارج والذهني والتغاير لا اعتبار به في كفاية اثبات اصل المدعى ثم نقول اذا  
عرفت ان مدلول اللفظ مغاير للاحكام الذي يكون ذلك اللفظ بتغيره بالحقيقة فاعلم ان ان كان  
وقوع النسبة بين زيد والقيام مثلا لا بد ان يتصور الاطراف لذلك النسبة وان يتصور النسبة  
بينها البتة لان الشك بالحقيقة ليس لانه النسبة فالشك في النسبة يستدعي تصور ما هو  
يستدعي تصور الاطراف ولا يجد ان كالمذكور ذلك المعنى الذي يغيره بقولنا زيد  
قيام او زيد متصرف بالقيام او زيد ثبت له القيام الى غير ذلك عند عدم قصد ان كل الانفاط  
عنه ثم انه قد يقصد ان الاطراف من ذلك الامر مع كونه شاكيا في النسبة فيجوز ذلك

وذلك



الحق بتقوية له او ما يراه من غير ايمان وقبول ومع عدم حصول التصديق عليه بوقوع  
 النسبة المذكورة فليس يمكن شيئا من التصديق الطيبة والجميلة والقطيعة واليقينية فضلا  
 عن ان يكون من العلوم اليقينية برده عليه ان هذا الكلام على هذا التقدير لا يدل الا على مباينة  
 للتصديق لا العلم مطلقا والمقصود بيان المباينة بين الحق المذكور والعلم مطلقا فان هذا  
 من ذلك ايضا يريد عليه ان كلامه مبني على ما ذهب اليه القدماء من المنطقيين من ان التصديق  
 نوع اخر مباين للتصور مغايرة بالذات لا باعتبار المتعلق وصحة ذلك كما ذهب اليه يثبت بعد  
 لا يقال هذا الايراد انما يريد على كلام الحق على تقدير كونه لا على ما يباين من عبارته لان كلامه  
 صريح في ان الشك في نسبة اذا تصدق لا يضار بحدوث ذلك الحق مع عدم علمه بذلك اصلا لا يقع  
 منه صورة في ذهنه ان لا التصديق ولا التصديق فيتحقق المباينة الذي هو المحط في هذا  
 المقام لا نأخذ لكونه مراد الحق من هذا الامر الذي ذكره ان على هذا كلامه بهي الاشارة  
 عن ان يفيد شيئا من الخطاب لان وجدان الحق بدون تقديره بوجه من الوجهة امر يدعي  
 الاشكال فثبتته وتدرجوا استقصا بالعلم في هذا الاقدام ومن لغة الاقدام والاشارة  
 الحق بالتحقيق وعليه التوكيد والتوفيق **هذا الاول** كمن امر عبده بقصد الى الطمار عسبنا  
 كما كلفه من ضرب عبده بعسبنا فانه قد يامر ويهدير بان لا يفعل الامور به ليعظم قدره  
 عند من يكون بغيره فيحقق معنى الامر لم يتحقق الارادة فلا تكون من نفس الامر كما ذكرت  
 واغرض عليه بان لا يفتق معنى الامر في اعادة المذكورة فانه لا يطلب بهذه الصورة المخصوصة  
 حقيقة كمال الارادة فيها ايضا كما هو موجود فيها انما هو حقيقة الامر لا حقيقة فلا يدل الدليل  
 على المباينة بين الامر الارادة والحق في جواب هذا الاعتراض ان يقال ان الانفاظ موضوعه  
 بان التصديق له نسبة لا اول الصور فحقيقة الامر مثل قوله افضل كذا في مادة التراجيع بغيرها في

الى حلة

الى حلة في طلب الفعل الجارى على ما اكد ذكره لان الامر موضوع لها لا يقال لكون الامر كذا  
 لما يغير شيئا من الاشياء الدال على الطلب كما يجمع تعريفه بطلب الفعل على جهة الاستقلال لانا  
 نقول قد عرفت في الحاشية السابقة ان الانفاظ دال على الصدور له نسبة بالوضع وهي  
 على الامر الخارج الذي هو ذو الصدور دالة طبيعية فيدل اللفظ عليه بواسطة فهمه فيجب  
 الدال على الطلب الى الامر وغيره وايضا قد عرفت ان الصدور يعني ذي الصدور بحسب النسبة  
 فيجمع تعريف الامر بطلب الفعل على جهة الاستقلال واشياء ذي الصدور لا ينافي دلال الصدور عليه  
 ولا الاتحاد بينهما ولا في ان هذا الحالة التي هي الصورة الذهنية ان الصدور الى حلة في ذلك  
 من طلب الفعل متضمنة لما ذكره المذكورة والالتزام بكسرة وعدم تحقق الطلب باني تحقق صدق  
 الذهنية فان تصور الشئ لا يوجب وجوده مع انه لا ارادة فيها فلا تكون الارادة عين الامر  
**هذا** والدليل على ثبوت الكلام ان على ثبوت الحقيقة التي ثبت مغايرتها للعلم والارادة  
 فيما سبق لا انه يدل على الثبوت والمباينة جميعا مما قد برده عليه ان هذا الدليل الذي ذكره  
 بهما بقوله اجماع الامة وتواتر النقل الى قوله لو تم انما يدل على ثبوت تلك الاوصاف له كما واما  
 المباينة فلا يثبتها حقيقة **هذا الاول** الاجماع وتواتر النقل عن الائمة عليهم السلام قال ان رجع  
 ان رجع العلامة في التلويح بنبوت الشريعة موقوف على الاجاب والاذعان بوجودها بالبرهان  
 وقوله وقدرته وكلامه على التصديق بنبوت النبي صلى الله عليه واله مع انه لم يصدق له عواء ونحوه  
 ان يقال ان اثبات الشريعة موقوف على اثبات النبوة واثبات النبوة واثبات النبوة والارسل ولكن  
 موقوف على معرفة حقيقة المعجزة وانها مصدقة لدعوى الرسالة دالة على ان مدعى  
 الرسالة والنبوة في دعواه تلك المعرفة موقوفة على معرفة ان الله سبحانه موجود وان فاعل بالقدرة  
 والاختيار قادر على جميع الممكنات والنبوة والارسل والتكليم بالنسبة اليه كما امر ممكن

صفحة

بشئ

صادق







الذي يكون واحدا حقيقيا لاكثر في ذاته ولا تعدد في حقيقة الامر حيث الاجزاء ولا حيث  
 الجزئيات وح ذلك كثر اذ لم يزل اعتبارا بحسب اعتبارات بالعلو في الازل وليس هذا  
 اكثر مما فيه لتلك الوحدة واعترض على من ذهب الى حدوث اي من هذه من ان تعلق الكلام  
 عاده بان وجود انواع الكلام واقسامه على هذا التقدير ليس الا في الازل مع ان جميع الكلام  
 موجود في الازل فيلزم وجود الجنس بدون وجود الانواع المندرجة تحته وهو محال بل هو بطلان  
 واجيب عن ذلك الاعراض بان ذلك انما هو امتناع وجود الجوهر الجنس بدون وجود الانواع المندرجة  
 تحته انما يكون في الجنس الحقيقي دون مطلقا وليس الكلام مع اقسامه كذلك لا بد من  
 انه صدق حقيقة لا تعدد فيه اصلا بوجوده في الوجود كما وانما يقتضيه كثره بحسب اعتبارات تعلقا  
 فلا اشكال **في الاول** باننا نعلم اختلاف هذا المعنى فان الامر الذي هو طلب الفعل على جهة الاستقلال  
 من حيث هو كذلك غير الجواب الذي هو المركب انما هو المحتمل للصدق والكذب من حيث هو كذلك فلا  
 الكلام فان الامر من حيث هو علم لا يغاير الكلام الذي هو المركب انما لان الامر كلام محصور  
 مندرج تحت مطلق الكلام وقسم من اقسامه وتظهر ان زيد من حيث هو عالم بصدق  
 انه زيد اذ لا يقتضيه معنى زيدا شي من اوصافه الا التخصيص بغيره فيكون اوهو وضاع على اختلاف  
 القولين فيصير معنى لفظ زيد بهذا الاعتبار عام من ذلك الكتاب وزيد العالم وزيد العالم فيصدق  
 على كل واحد منها انه زيد ولا يصدق عليه اي على زيد من حيث هو عالم انه زيد من حيث هو  
 عالم انه زيد من حيث كاتب النظم تغاير الجنتين بصدق عليه ان هذا هو زيد على كلية المعنى  
 لفظ زيد لا بد من انه يصدق على كثير من مختلفين بالعدد كزيد من حيث هو كاتب وزيد من  
 حيث هو عالم ومن حيث هو عالم ومن حيث قايوم ومن حيث جالس الى غير ذلك من الاعبارات المتماثلة  
 التي لا تكاد ان تحصى فان اعتبرنا بالاعتبارات يصدق على واحد من الاعبارات على الآخر

وحيث كان في ذلك من حيث هو عالم ومن حيث قايوم ومن حيث جالس الى غير ذلك من الاعبارات المتماثلة التي لا تكاد ان تحصى فان اعتبرنا بالاعتبارات يصدق على واحد من الاعبارات على الآخر

لان المراد

لان المراد بالصدق والحل ليس لان اتحاد المفهومين المتماثلين في الذهن بحسب نفس الامر  
 فلا يصح النظر للنظرية **في الاول** واستلزام البعض لبعض لا يجب الاتحاد ففعل البعض  
 كالانث مثلا رجعا الى الآخر كالجبر كما فعله بعض المفكرين ليس في ذلك من قبل الآخر كالجبر  
 مثلا رجعا الى البعض كالانث مثلا فلم لم يجعل الجبر داخل في الانث وجعل الانث داخل  
 في الجبر ليس بهذا بل بانه لا يرد عليه ان وجه ارجاع الانث الى الاخبار كما فعله ذلك  
 البعض ظاهر واما ارجاع الاخبار الى الانث وقامر بابا القليل الى الابا فتعريف واحد منها  
 على الآخر منع لا يقتضي الذهن القديم والطبع المستقيم ولا شك بوجود نوع الاستلزام بين  
 الكل يعني كان الانث مستلزما للاخبار كذلك الاخبار مستلزما للانث امر غير متين ولا يثبت  
 ولو ادعى مجرد جواز تحقق الاستلزام وامكانه لكان الامر لا يضر ولا ينفع ولا يتقوى به المنع المذكور  
 ان منع الاولوية اذ قلنا ان المذكور ان يقول وجدنا ارجاع الانث الى الاخبار اولى فلهذا  
 ارجعناه اليه **في الاول** كما اذا قدر الرجل ان لا يفرق بان يفعل كذا بعد الوجود **في** **عنه**  
 بان ما يجد هو احد ما في باطنه مدعوم على الطلب وهو ممكن في نفسه وليس بغيره  
 واما نفس الطلب وحقيقته فلا شك كونها مستلزما بل غير ممكنة لان وجود الطلب بدون  
 وجود من يطلب منه شيء محال لا يقال لزم هذا بل لم منه ان لا يامر النبي بغيره من الامور  
 الشرعية اهلا ويلزم ايضا ان لا ينها عن شيء من الكهنة فيسقط التكليف بالنسبة اليها  
 وانه فطري البطلان لانا نقول فرق بين الامر الصريح والامر الفهمي الذي يتحقق في ضمن  
 والسف هو الامر الصريح للمعصية لاقتضائه الامور المدعومة دون الامر الفهمي فانه لا  
 يقتضي الامور المدعومة لا يقال لم لا يجوز ان يكون امر الرجل المذكور امر فهميا كما امر النبي  
 ايانا لانا نقول الامر الفهمي لا يتحقق الا في ضمن الصريح فثبت لا يبرح لاضمن خلاف الامر النبي

فلهذا

اهلا

وحيث ان الاستلزام يوجب الاتحاد



فانه امر من حصر عند فسر الى الغايب الموجود والمعدوم الذي لا يوجد يرد عليه ان انشاء  
 الامر الى الصريح والضمني واقتضاء احدهما وجود المأمور حين الامر دون الآخر وعدم تحقق  
 الامر الضمني الا في الامر الصريح كل ذلك امر يتبين ولا ميتين ونحوه وان المنع حتى يقدم عليه  
 البرهان **سواء** لا يثبت الى الفهم ان المؤلف من الاصول والظروف قديم فان لفظ  
 القرآن يطلق على الكلام النفسي القديم وعلى المؤلف من الاصول والظروف وكذلك لفظ كلام  
 الله كما يطلق عليها بطريق الاشتراك اللفظي او بطريق الحقيقة والمجاز كالقرآن الا ان  
 لفظ القرآن تابع الاستعمال في انشاء اللفظ المؤلف من الاصول واستعماله على الكلام القديم  
 النفسي القديم قليل وكلام الله تعالى فكذلك ان استعماله في النفس والاستعمال في المؤلف قليل  
 وايضا ينبغي تعقيب القرآن بكلام الله تعالى عبارة المحصن سببه على الترادف بين لفظ القرآن  
 وكلام الله تعالى ان النسبة على الترادف انما يحصل اذا لم يكن على العبارة على المعنى وليس  
 كذلك كما ان يكون لفظ القرآن موضوعا للمعنى ان من المحقق والقديم كالمؤلف والنفس  
 والقرآن موضوع لكل واحد منهما بطريق الاشتراك اللفظي او لاحدهما دون الآخر او  
 كان الامر بالعكس او يكونان موضوعين لمعنيين متغايرين بحسب المفهومين متساويين  
 بحسب الصدق والحل وغير ذلك من الاضغالات فلا يتحقق التبيين فبقية ما فيه **سواء** وانت  
 خبير ان المتحرك من قامت به الحركة لا من اوجدها يعني ان رجع بقوله وانت خبره ان قوله ان  
 المحركة ان الله متكلم بمعنى ابداء الكلام بخالف قاعدة اللغة فان معنى المشتق عندهم ما قام به  
 الاشتقاق لا من اوجدها كالمحرك فان معناه عندهم من ثبت له الحركة لا من اوجدها فالتد  
 عن الظاهر لتبادر بحسب العرف واللفظ من غير احتياج وضرورة الى خلافه فكيف بعيد وتقتض  
 صريح لا يتناول مثله العدول لانشاء الكلام والكلام على انه كما فلا يكون عدولاً من غير ضرورة  
 قيام

فانه امر من حصر عند فسر الى الغايب الموجود والمعدوم الذي لا يوجد يرد عليه ان انشاء الامر الى الصريح والضمني واقتضاء احدهما وجود المأمور حين الامر دون الآخر وعدم تحقق الامر الضمني الا في الامر الصريح كل ذلك امر يتبين ولا ميتين ونحوه وان المنع حتى يقدم عليه البرهان سواء لا يثبت الى الفهم ان المؤلف من الاصول والظروف قديم فان لفظ القرآن يطلق على الكلام النفسي القديم وعلى المؤلف من الاصول والظروف وكذلك لفظ كلام الله كما يطلق عليها بطريق الاشتراك اللفظي او بطريق الحقيقة والمجاز كالقرآن الا ان لفظ القرآن تابع الاستعمال في انشاء اللفظ المؤلف من الاصول واستعماله على الكلام القديم النفسي القديم قليل وكلام الله تعالى فكذلك ان استعماله في النفس والاستعمال في المؤلف قليل وايضا ينبغي تعقيب القرآن بكلام الله تعالى عبارة المحصن سببه على الترادف بين لفظ القرآن وكلام الله تعالى ان النسبة على الترادف انما يحصل اذا لم يكن على العبارة على المعنى وليس كذلك كما ان يكون لفظ القرآن موضوعا للمعنى ان من المحقق والقديم كالمؤلف والنفس والقرآن موضوع لكل واحد منهما بطريق الاشتراك اللفظي او لاحدهما دون الآخر او كان الامر بالعكس او يكونان موضوعين لمعنيين متغايرين بحسب المفهومين متساويين بحسب الصدق والحل وغير ذلك من الاضغالات فلا يتحقق التبيين فبقية ما فيه سواء وانت خبير ان المتحرك من قامت به الحركة لا من اوجدها يعني ان رجع بقوله وانت خبره ان قوله ان المحركة ان الله متكلم بمعنى ابداء الكلام بخالف قاعدة اللغة فان معنى المشتق عندهم ما قام به الاشتقاق لا من اوجدها كالمحرك فان معناه عندهم من ثبت له الحركة لا من اوجدها فالتد عن الظاهر لتبادر بحسب العرف واللفظ من غير احتياج وضرورة الى خلافه فكيف بعيد وتقتض صريح لا يتناول مثله العدول لانشاء الكلام والكلام على انه كما فلا يكون عدولاً من غير ضرورة قيام

نقطة

لانا نقول من ابن حنبل الامتناع وقد ثبت في الكلام النفس ومع ثبوت الكلام بل مع  
 الامتناع للامتناع فلا ضرورة في العدول يرد عليه ان هذا اول المسئلة والخص لا يقول به  
 ولم يثبت بعد عند وذلك ما لم يثبت صحة ثبوت الكلام او التكلم لذاته ثبوتاً بحسب الامر  
 بحسب زكاة التجوز في المشتق ان لفظ التكلم نقوله ان اذا حرفت ان مراد ان رجع بقوله  
 وانت خبره ان الله متكلم بخالف قاعدة اللغة فتقول الفهم في قوله والا لفتح انما ابارك  
 بالاعراض المحلولة كما يريد به العمى بحسب اللفظ يعني بفتح ان يقال ان الله تعالى وايض  
 ومتحرك بمعنى خالق السواد والبياض والحركة وغير ذلك مع ان لا يجوز اطلاق تلك الصفات  
 على الله تعالى بالاتفاق على ان معنى كان من المعاني يرد عليه ان قوله تعالى ذكره اكلوا من ثمره  
 عن هذا التوجيه كل اية لان عدم اطلاق هذا اللفظ بالمعاني المذكورة لا لاجل تنزيه  
 الله تعالى عنها وكيف فانه كما متصف باني والسواد والبياض والحركة وغير ذلك فنفى الامر  
 فلا يكون منزهاً عنها بل عدم الاطلاق لعدم ضرورة ما ذكره الشرح **هو الاول** يرد على  
 المسطورة المسورة يرد عليه ان هذا التحقيق بحقيقة جواب آخر لم يشك المحرك لا تحقيق  
**جواب المحصن عنه** لان جواب المحصن عنه على تقرير ان رجع انما هو ان انشاء القرآن بالكتابة  
 والقرآن هو السماع والحفظ وغير ذلك مجاز عقل من باب انشاء المدلول بصفة الدال  
 عليه بواسطة كانهما بالحفظ او بواسطة واحدة كانهما بالسمع او بواسطة ثنتين كانهما  
 بالكتابة ومدار التحقيق ان انشاءه بكل واحد منهما حقيقة عقلية لان لفظ القرآن مشترك  
 بين المعنى المدعوم والى رجع والالفاظ المسطورة المسورة والمخيلة والاشكال  
 المنقوشة او يطلق على الالفاظ والاشكال المجاز كشهر النفس فابن هذا من ذكر يرد  
 عليه ان عبارة المحصن كقول التوجيه بين كنه يظهره ان السبل التوجيه الاول وبالحقيقة



هي جواب عن متمسك المحرر بالوجه الثاني فكان مراد الثالث رده هو ان جواب المحرر عن  
 احد ما ظاهره والاخر تحقيق وانما يكون عبارة المحرر محتمل للتوجه به من امرين لا يخفى على من لا ادنى  
 معرفة باساليب الكلام ولو سلم فنقول يجوز ان يكون مراد من قوله وتحقيقه تحقيق الكلام في هذا  
 المقام لا تحقيق جواب المحرر فلا اشكال في ذلك ونقول والتفصيل الذي يستدعيه المقام هو ان  
 تمسكت المحرر بان القرآن مكتوب معر وسوم محفوف منقول اليها بالتدويرين وفيه انصاف  
 وليس تلك الاوصاف الا وصف الحادث فيجب ان يكون القرآن الموصوف بها عاونا بالضرورة واجبا  
 عنه تارة بان وصفه بالكتابة والقراءة والحفظ وغير ذلك مما يكون محفوفاً بالحوادث في ذاته  
 عقلية باب وصف المدلول بصفة الدال عليه بغير واسطة او بواسطة واحدة او اكثر واجب  
 تارة اخرى عنه بان الموصوف بالقراءة والسمع مثلا هو اللفظ المنطوق والموصوف بالحفظ  
 هو اللفظ والموصوف بالكتابة والنقل هو الاشكال المنقوش وقد يطلق لفظ القرآن بالاشارة  
 اللفظي والجاز ان يسموا النقول على اللفظ بل على الكتابة ايضا فالمصنف بالصفة المحصورة بالحوادث  
 هو اللفظ والاشكال والمصنف بالقدم والازلية هو المعنى الثابت بذاته كما هو موجود في الخارج حقيقة  
 ولا يلزم منه حدوث المعنى لان حدوث الدال لا يوجب حدوث المدلول فاعلم وقد مر **هذا الاول**  
 وقصص باسم الكلبي وقال بعضهم ممن منع سماع المعنى الثابت بذاته ان موسى خلق باسمه اي باسم  
 الكلبي باسمه اي كلام الله كما بصوت يسمع الجاهل على خلاف الحس ودفع بعض الافاضل ومنه  
 الوجه الاول انه سمع من جهة لكن بصوت غير مكتوب على ما شأن سماعا **ثانيا** انا هو باعتبار  
 دلالة المعنى قبل قوله باعتبار دلالة المعنى مشروعة التسمية ورعاية المناسبة بين الاسم  
 والمسمى واعتبار العلاقة بينهما وهو غير مكتوب ان يكون لفظ كلام منقول عن الحكم الاول الموصوف  
 له الاصل الذي هو المعنى القديم الثابت بانفس الموصوف له الثاني الذي هو اللفظ الدال عليه ويترتب

المجمل

العباد

لفظ

لفظ الكلام لا يكون مشتركاً او مشتركاً على ما هو المشهور في الكتب المتداولة هو ان  
 يكون معناه متعدد او لم يتخلل بينهما النقل يعني وضع ذلك اللفظ لكل من المقدرين من غير ملازمة  
 المناسبة ورعاية العلاقة بينهما ويكون ذلك الكلام ايضا مجازا عند استعماله في المنقول عنه الذي  
 هو اللفظ الدال عليه وهو مرتبط بانفسه لا يستلزم صحة نقل القرآن عن المعنى القديم بالذات  
 وهو محال عند هم والمستمع للمحال محال جوابه ان في النقل يعبر عن المعنى الاول وتركا كوصف  
 له الاصل بالكل ولا يخفى ان يكون اللفظ منقولاً اعتباراً للعلاقة بين المعنى الاول والثاني وعجز  
 رعاية المناسبة بين المعنيين لا يقتضي ان لا يقتضي بغير المعنى الاول فلا يوجب النقل  
 عليه ان لا يتم ان البرهنة في النقل بل المعينة كما حقت ان ربح العلاقة في تذهب المنطق  
 هو اشتداد اللفظ في المعنى الثاني حيث قال ان تعدد مسمى اللفظ فان وضع لكل مشترك والا  
 فان اشتهر في الثاني فنقول ينسب الى الثاني والاشارة حقيقة ويجاز انتهى كلامه ولو سلم  
 فنقول هذا لا ينافي في ان يكون منقولاً ويجوز ذلك لا يتم الجواب عن السؤال المذكور لان لزوم  
 المحال لا يكون محفوفاً بكونه منقولاً بل مع كونه مجازاً في المعنى الاول يلزم المحال ايضا فيقول  
 في السؤال ولا تخاف اني ان البرهنة عن المعنى الاصل غير معتبرة المجاز بل عدم البرهنة في الاصل لفظ  
 الوضع في قول الثالث ربح ووضع ذلك لغيره باعتبار الوضع في المعنى الثاني والاعتبار الوضع  
 بناءً على كونه مجازاً فلا وضع في المجاز لانا فنقول بحقق نفعي وضع في المجاز غير مشترك بل  
 المتكسر كما حقق في موضع ان اللفظ الموصوف له للمعنى الثاني بواسطة ملازمة المناسبة  
 بينه وبين المعنى الاول مجازاً بالنسبة الى المعنى الثاني حقيقة بالنسبة الى المعنى الاول ولفظ الكلام  
 على تقدير ان ربح كذلك يلزم المنقول قد يجاب عن اصل السؤال بان المعنى في النقل هو ترتيب الوضع  
 وثانياً وضع اللفظ المنقول اليه عن وضع المنقول فيه ويجوز اعتبار العلاقة لا يقتضي الترتيب لا يستدعي

هو المعنى الثابت باللفظ وحقيقته عند  
 استعماله في المنقول اليه الذي هو

مع عدم اشتراك الاول



تمام الوضع ان تاخر وضع المنقول اليه عن وضع المنقول عنه فيكون لفظ كلام الله تعالى  
 بالنسبة الى الالفاظ مستقلا اصطلاحيا او عرفيا عاما او خاصا واذا لم يتحقق النقل لا يكون مجازا  
 ايضا فلا يلزم شي من الكسرة وفيه نظر في هذا الجواب لاخر نظر لان اتمامه موقوف على  
 تحقق انبات ان لا يكون بين الوضعين ترتيب وتقدم وتأخر وانبات عدم ترتيب الوضع في  
 الكلامين امر دون شرط القتا دون شك لا في الحقيقة بل في التزامه بجواب عن اصل السؤال بل يمكن  
 منع بجملة المعنى الاول كما فعلنا به برهنا على ان اتمام الجواب انما لا يتوقف على انبات المذكور  
 اذ لا يقع في مقام الاستدلال فيجوز ان يكتفي بغيره على الجواب انما ان اصل السؤال في  
 كلام الله وفيه تفرع بالترتيب تأخر احوال الوضعين على الآخر فلا يندفع به هذا الجواب  
 انما نقل اعتبار العلاقة بتدريج الترتيب قطعا لكن حقيقة يستدعي زيادة بطل في الكلام لا يفي  
 بهذا التمام ولا يكون له دخل في تفصيل المرام فكننا نحيا في غنى عن الاطراف في الالفاظ اسم  
 للفظ والمعنى شامل لهما وهو قديم ويرى عليه ان لفظ كلام الله تعالى كان موضوعا واسما لذلك  
 المعنى المحقق في التحقيق انما يثبت باننا لا يكون لنا قرانا كلام الله تعالى للقطع باننا لم يكن  
 هذا الامر القاييم بذاته تعالى بلزم ان يكون الكفر وشك ان القاييم بذاته تعالى بلزم ان لا يكون  
 على النبي عم لم يجرى بل عم كلام الله تعالى في قوله تعالى بان ما يقرأ اكل واحد منكم  
 الا عين القرآن المنزل على النبي عم لم يجرى بل عم ان المنزل عليه بلسانه هو عين كلام الله  
 لا مثله وان كان لفظ كلام الله تعالى موضوعا واسما للشيء القاييم بذاته الله تعالى بالامر اكل فقط  
 ان النوع المحقق في ضمن الكلام القاييم بذاته الله تعالى غير ما يكون منزلا على النبي عم وما قرأناه  
 ونقرأه بلزم من ذلك ان يكون العلاقة الى اطلاق كلام الله تعالى الموضوع للمعنى اكل على قوله  
 الشئ في الخبر الى القاييم بذاته تعالى باعتبار خصوصه لا باعتبار عمومه مجازا لكونه استعمال اللفظ

لا ضرورة

فقط

في غير

في غير ما وضع له فيصح تقيده ان في الكلام باعتبار خصوصه عنه تعالى لا يكون كلام الله تعالى  
 حقيقة وذلك ايضا بطاكال لازم من الشئ الاول وانما قلنا لا باعتبار عمومه لان اطلاق  
 العام على الخاص لا باعتبار خصوصه بل باعتبار عمومه لا يكون مجازا كما حقه ان في العلامة  
 في الخط في بحث التعريف باللام وفي بحث الاستنارة فان اردت الاطلاع عليه فاصح  
 اليه وان جعل موضوعا بارا اكل واحد من الكسرة من الخصصيات باعتبار ملازمة الامر العام المشترك  
 بين تلك الخصصيات في غير من قبل كون الموضوع له خاصا والوضع عام فيصير جميع ما  
 ما قرأناه وانزل على النبي عم لم يجرى بل عم كلامه تعالى حقيقة ولا يصح في الكلام اعتبار  
 خصوصه عنه تعالى لكن يلزم ان يوصف كلامه تعالى بالحدوث ايضا حقيقة كما يتوقف القراءة  
 واللفظ بالحدوث حقيقة وذلك لان الكلام القاييم بنفسه لفظا مثلا على تقدير ان يكون  
 كلام الله حقيقة مع انه حادث لانا لخل حادث وحدوث المحي يوجب حدوث الحال وذلك ايضا  
 بطاكال لازم من الشئ الاولين اعلم ان اللفظ قد يوضع للشيء بعينه كما يتصور ذات زيد  
 ووضع لفظ بارا فيقال هذا وضع خاص لموضوع له خاص وقد يوضع له باعتبار عام  
 وذلك ان يفعل امر مشترك بين الشخصين فيقال هذا اللفظ موضوع لكل واحد من الشخصين  
 بخصوصه بحيث لا ينفاد ولا ينفهم منه الا واحد بخصوصه دون القدر المشترك فيقتل تلك  
 المشتركة في الوضع ووسيلة اليه لانه الموضوع له بهذا الوضع ليس مشتركيا مثلا اذا  
 اتفق الوضع معنى فكل واحد من رايه هو مذكور وعين لفظ هذا بارا اكل واحد من  
 تلك الافراد المذكورة اجمالا كان هذا وضعا عاما لان الموضوع له معنى عام وهو مشترك بين  
 تلك الافراد وكان الموضوع له خاصا لان الفرع هو ان الموضوع له لكل واحد من خصوصيات  
 تلك الافراد لا المشترك منها وقد يكون الوضع عام او الموضوع له لكل واحد من خصوصيات

الفرق

زيد

فان الموضوع له



وعين لفظا بان انه فخر اسمي وضعاعاما لموضع عام كوضع لفظ الان في المعنوية اما  
كون الوضع خاصا والموضع له عام فستجيب لما قيل ان الكليات بدل على شخصها فاذن  
كان في وضع اللفظ للشخص وليس شخصه كذلك بالنسبة الى كليتها كالاجنبي في موضع كونه  
المتبين ان الكليات بدل على شخصها وتأول الاخر ان الشخص ليس كذلك منع ظاهرا اول  
ان يقال وانما كون الوضع خاصا والموضع له عام وان كان ممكنا في نظر العقل لكن لم يجد  
ما يتبعه واستقر اهله واذا عرفت انه لا صحة لشي من الترديدات المذكورة فنقول لا محالة  
عن ذلك الا بان يجعل لفظ الكلام مشترك بين النوعين المتحقق في ضمن جميع الافراد وبين ذلك  
المراد الخاص القام بذاته كما فلا يراد شي من المذوات المذكورة وهي انصافها كما بالحدوث  
حقيقة وصحة نفي عنه حقيقة وكون ما قرناه مثلا مثل كلام الله كما لا عين يرد عليه ان  
كلامه كما بهذا التقدير على الاشياء من الغاية بالنسبة البشرية الى فظ مثلا باعتبار الحقيقة  
والكلام الخاص المرسل على النفس من بلسان الملك يكون مجازا فيصير نفيه حقيقة وذلك بالاجماع  
والا ليس مرتب الاجزاء في نفسه بتلك الفرق بين الجمع وجمع ونظائرها كعلم وعلى ذلك  
فرق بينهما لا بترتيب الاجزاء او لا بترتيب فيها لا فرق بينهما يرد عليه ان ذلك لا يذهب عن  
عدم الفرق مطلقا فان حاصل الحقيقة ان كلامه في صفة حقيقة بسيطة كما يرفعها  
الكمالية وانما التقدرة والتمايز بحسب التعلق والاعتبارات فلا يرد عليه ما ذكره المحقق في  
الاعتبار لا يفسر باخراج المعلوم ثم يرد به ان بلفظ الاخراج ما يتبادر منه في الظاهر من معنى  
اضافي اعتبار لا يتحقق له الا باعتبار الذهن لانه لا يصح ان يكون مبدءا لشي غير كماله  
به الصفة التي هي مبدء الاخراج ومنها الاضافة ومظهر الاشياء ومصدر الامكان كما  
في سائر عبارات من العقل والخلق والخلق والخلق والابدية والاحداث والافتراع وغير ذلك

اجدها

فانما ان تلك الانظار وان كانت دالة على كمال الاعيان التي هي نفس الاضافة والنسبة  
المتبادر لكن المراد ليس هو مدلولها الظاهر بل المقصود والمراد بها مبدءا وان الامور  
اي مبدء الفعل مبدء الخلق ومبدء الابداء وغير ذلك **والا** وان لم يتبع قيام الحادث  
بذاته في يرد عليه ان التكوين لو كان حادثا لا يلزم قيام الحادث بذاته وانما يلزم لو كان  
التكوين الحادث قايما بذاته كما وليس كذلك لانه يجوز ان يتغير مدونه ان  
يقدم بالغير كما ذهب اليه اهل الهدى الخلاف من المعنوية فان رد ذلك لا يرد كما في  
من انه لو قام بالغير لم يرد عليه خالفه بنفسه ومكونه وهو بسيط لكان ذلك جوابا الى الدليل  
الرابع فاحذر الدليل ان الدليل الاول والرابع في جوابه اي جواب ذلك لا يرد ان يقال  
انه ان ذلك لا يتجدد يرد ودان صفة الشيء لا يقوم بغيره ولا يرد بطلانه اطلاقا  
قيام صفة الشيء بغيره فيكون في العلامة له فلا يلزم ان الدليلين **والا**  
بما ان الخلاف كل ما يقدر هو عليه يرد عليه انه لو اراد بالجزء ان الشيء فيقول ان  
لزوم الجزاء الشيء من جواز اطلاق الخلق على الله تعالى بمعنى ان الخلق في كل زمان  
من الشريعة المذكورة وهو قوله لوجاز اطلاق الخلق عليه بمعنى ان الخلق في كل زمان  
كل ما يقدر هو عليه من الاعراض ممنوع لتوقفه ان توقف ذلك الاطلاق على عدم الابهام  
اي عدم ايهامه التوقف وعلى الاذن الشرعي بالاطلاق ما ثبت من ان اسما الله كما في حقيقة  
وان اراد بجزء الاطلاق الجزاء العقل الامكان الذاتي فسلم الملازمة المذكورة فان لزوم  
الجزاء العقل امر محقق ومسلم عندنا لكن لا نسلم بطلان التام اذ لا دليل على امتناع  
وما نغ عنه قال بعضنا فاضى في كلامنا في نظر لان القدرة انما هو على الخلق والابدية  
لا على نفس ما بهت اذ لا معنى له كالاجنبي وانما ما اورد عليه من ان لزوم الجزاء الشرعي ممنوع

والا



لنفقه على علم الابهام والاذن وتزوم اتحاد العقل مستمرا لا مانع عنه فنتشأه فلهذا  
 انتهى كلامه اقول كلام هذا الفاضل مبني على ان الماهية ليست مجمعة في انفسها وكلام  
 المحقق مبني على انها مجمعة فلا يكون منها كلام المحقق فلهذا **التدبير هو الاول** ولما يتكلم  
 آخر فيلزم التسلسل **يرد عليه** اي على اللازم والملازمة التي هي موزعة قوله لو كان حادثا  
 يتكلم في آخره بغير منع مستبعد يقع لو كان حادثا لا يجب ان يكون يتكلم في جنس بل في النسب  
 ولا بغير يتكلم في جنس بل في استغناء الحادث من الحادث والاحداث الجواب ان يحدث يتكلم في هو  
 نفس الحادث المتكون لا بد لنسب ذلك من دليل وموارد المنع على المقدمة المشهورة وهي  
 انه يجوز ان يكون يتكلم في النسب عينا يتكلم في مقدارا سابقا في الثانية المتعلقة  
 على قول الشارح واجابوا بان كل صفة هي باقية بقاء نفس تلك الصفة في معنى بيان  
 ان الله كما تقدم بالذات الى حاله الى ذلك القول من البقاء الى ما يرد عليه من الاعراض اقول  
 نفري ما اشار المحقق سابقا بطريق الاجمال هو ان المراد بالبينية ان كان هو البينية  
 حسب الحقيقة يراد عليه ان التكوين قد يضاف الى التكوين الذي يتكون به ونعلم قطعا ان الحقائق  
 غير الحقائق التي تكيف بغير غنية وان ارادوا بكونه نفس عدم الزيادة بحسب وجوده  
 فلم لم يجوزوا النسبة بهذا المعنى في الاعراض حتى يلزم تجرد ما هذا يحصل كلام المحقق وقد  
 في شرح الحاشية المذكورة سابقا ما له وما عليه فلا يغيره فان استشهدت الوقوف عليه  
 اليه ويمكن منع الملازمة المذكورة بان يقال لان ان التكوين لو كان حادثا لما كان ما يتكلم  
 آخره بغير التكوين لا يجوز ان يحدث التكوين اي يوجد بعد عدم ويستند وجوده بعدم  
 الى ذات التكوين من حيث هي الذات الموجودة ولا الذات بشرط الوجود مثلا فنقول  
 المتصف بالابدية لا يتعلق بوجود نفسه فيفسد التكوين موجودا بسبب الابهام

شودي 2

تقدم

تقدم الشيء على نفسه لان المتقدم هو نفس الذات والمؤخر وجوده لا استحال في سبق  
 ذات الشيء على وجوده فاقطع ذلك الامر فانه فائدة جلية وتكتم لطيفة تنفك في موضع  
 كثيرة وحال شتى اي مختلفة يراد عليه ان الكلام المذكور للسندية ساقط عن درجة  
 الاعتبار لانا نعلم بالفروقات امتناع كون ذات الشيء مرتعا للوجود ترمي يوجب  
 ويستلزم فعلية الوجود ولو جاز ذلك لزم استغناء الحادث عن الحادث الموجود  
 فيسدد باب اثبات الصانع وباب اثبات وجود الصفات الازلية وبالحكمة فاسد  
 اكثر من ان يحصى اظهر من ان يخفى ما فخره من حقيقة خاطرة وصفه عظمى ولا تنفك في  
 لوح ذهنيك حتى لا يوافقك مقال الاقدام **هو الاول** وبمعنى هذه  
 الادلة على التكوين صفة حقيقية كانه اراد بالادلة قاعد الدليل الثاني لا يكون بناء  
 على كون التكوين صفة حقيقة كما لا يخفى على المتأمل فيه بخلاف الشبهة الباقية او من الامر على  
 التعليل اي تغليب الاكثر على الاقل بان ينسب الاقل الى وصف يتحقق بالاكثرة وهو  
 بناءه على كون التكوين صفة حقيقة **هو الاول** ولا دليل على كونه صفة اخرى هي  
 القدرة والارادة والذي يظهر بان يتحقق هذا المعنى هو ان التكوين الذي يفر عنه  
 بالفعل والابجاء والاحداث وغير ذلك هو المعنى الذي يجده الفاعل المؤثر عند نقص  
 من هذه الحينية وبه يتبين غير اعرفيا وغير ذلك من غير ويرتبط الفاعل بواسطة ذلك  
 المعنى بالفعل نوع ارتباط لا يكون له ذلك مع غير مفعوله وان لم يوجد المفعول بعد يعني  
 كتحقق ذلك الرباط والارتباط الى حد بين الفاعل ومفعوله لا يقتضي وجود مفعوله بل ان  
 ان يكون ذلك الارتباط ان يامع كون المفعول حادثا بان زمان وهذا المعنى الذي يرتبط به الفاعل  
 بالمفعول ويتميز الفاعل عن الاغيار ليس مخصوصا بالفاعل المختار بل يعم الفاعل المؤثر

فيسد

من ادلة ان الشبهة الباقية وذلك لان دليل الشبهة

تماما



لنحقق ذلك المنة بينه وبين مفعوله ايضا فيقارن ذلك المنة القدرة والارادة لتحقيقه في  
 الفاعل الموجب دونها بل نقول هو اي ذلك الربط موجود ومتصور في حق الازمان  
 المختار بالنسبة الى نفس القدرة والارادة لانها معلولان للواجب وهو موجود بهما و  
 مكنونهما فيكون مرتبطا بكل واحد من القدرة والارادة بذلك المنة الذي يجره في الفاعل  
 وبغيره عند التكوين فكيف لا يكون ذلك التكوين الذي يقر عنه بالاياد واثامها صفة  
 اخرى وانه القدرة والارادة مع كونه من مرتبة الوجود بالواجب ما يرد عليه ان هذا المذكور  
 بتما مع كونه مشتملا على نفسا قريبة وتحتل بصفة على قدرتها بما لا يدل على ان  
 التكوين امر موجود محقق في الخارج امر اعتباري تنسب تحقيقه بين المستبين على انفسه  
 المنة الذي يمتاز الفاعل من غيرهما بالفضل الصادر عنه المتعلق بالمفعول فلا يتصور  
 بدون المفعول ضرورة واما صلاحية صدور الفعل عنه وهذا هو معنى الارتباط بالمفعول  
 لم يوجد ولا فناء في انه ليس صفة موجودة متغايرة للسمع واثباته انما هو موقوف على  
 ولا دليل منه يدل عليه اولا والمكون حادث بحدوث التعلق او انتقال المكون  
 حادث لكونه متعلق التكوين في الازل بوجود المكونات فيما لا يزال فان التعلق الازل  
 ليس بالمتعلق بوجوده فيما لا يزال في وقت معين و زمان مخصوص وهذا التعقيب الذي  
 ذكرناه هو الانسب بالمكن من التعقيب الذي ذكرناه ان راجح فان المناسب للترتيب  
 هو هكذا وهو كونه للعالم وكل جزء من اجزائه عند التعلق فنترك لفظ التعلق  
 مشروطة بالجله بان حدوث المكون بحسب وفول وقت وجوده لا بسبب حدوث التعلق  
 كما لا يخفى على من لا ادنى معرفة باساليب الكلام ثانيا وما يقال من ان الفعل يتعلق بحدوث  
 المكون بالتكوين قبل حدوثه انما يقال في جواب استدلال الفاعل بحدوث التكوين محمول

المنة

تسليمه

وهو كونه كونه في الازل في وقت معين و زمان مخصوص وهذا التعقيب الذي ذكرناه هو الانسب بالمكن من التعقيب الذي ذكرناه ان راجح فان المناسب للترتيب هو هكذا وهو كونه للعالم وكل جزء من اجزائه عند التعلق فنترك لفظ التعلق مشروطة بالجله بان حدوث المكون بحسب وفول وقت وجوده لا بسبب حدوث التعلق كما لا يخفى على من لا ادنى معرفة باساليب الكلام

الاستدلال

الاستدلال هو ان التكوين لو كان قد بالزم قدم المكونات كلها والنال بطا بالضرورة  
 وانما هذه المقدمة وجاءت ان حاصل الجواب عن هذا الاستدلال نقض اجمال و  
 منع الملازمة في قوله لو كان قد بالزم قدم المكونات ان لا يلزم قدم المكونات من قدم  
 التكوين المتعلق به وكيف فان تعلق وجود المكون بالتكوين يستلزم حدوث المكون  
 اذ ليس ذلك التعلق الا انفس الافعال الى الغير او مستزمنة والاضمار الى الغير هو نفس  
 الحوادث وقد يتوهم انه ان القول المذكور اقراض على قوله ان بقى على القول المذكور  
 وهو قوله فان تعلق فاما ان يستلزم ذلك قدم ما يتعلق وجوده فيلزم العالم اولادها مسألة  
 ان حاصل ذلك الاقراض ان التردد بينا كما هو في النفس المذكورة فيجب اذ مع تحقق التعلق  
 المذكور ان تعلق وجود المكون بالتكوين لم ينصت قدم المكون لان التعلق نفس الحادث  
 او يستلزم الحدوث وتبين ذلك الاقراض من مستحسن عند الطباع المستقيمة والفرار عن العقدة  
 لتبوع نظائرها وشبهة اشكالها ليس بالادارية واطاعة للافتي لا العقلية لاظهار  
 البطلان على جميع التعاديل المستحقة في مادي النظر الا ان ان المرد لا المذكور في  
 ايضا وجود العالم بين التعلق بذات الواجب لوجوده القضا الازلية وبين عدمه ان  
 عدم التعلق بهما حيث قال وجود العالم ان لم يتعلق بذات الله او صفة من صفاته لزم  
 تعطيل الصانع وان تعلق فاما ان يستلزم ذلك راجح مع ان عدم تعلق وجود العالم بذاته  
 او صفاته امر متنع وبالجمله الترديدات الواقعة في المنفصلات التي يتركب منها العالم لا يجب  
 ان يكون بحيث جاز وقوع كل واحد من التعلق الحاصلة منها كما يشهد به تتبع قياساته  
 تنافيها في المنفصلات على انما يقال ان يجب ان يكون الجواب الذي وقع فيه التردد المذكور  
 الزامنا على اننا انما نل بحدوث التكوين فاقدمه اننا ادعانا المعترضين فاصدق وان كانت  
 انما

كلها

قدم

ذكر وقت الوجود



كذلك نفس الامر كنهها مسلمة عند الختم فانه معترف بان التعلق بالواجب او صفاته لازمة  
 مستلزم لعدم التعلق كما يدل عليه المقدمة التي اوردناها الاستدلال وهي انه لو كانت قد بنا  
 لزوم قدم المكنونات فلا يكون في ذلك مقدمة في نفس الامر مع ان الالزام يتم بمجرد تسليم  
 الختم اياها وهو المطلوب **والجواب** ان هذا ان من اجل ان الامر لو جازي واث عند  
 المتكلمين بالوجود بداهة ان يكون مسبوقا بعدم الامر بالقديم خلافا لما لا يكون  
 مسبوقا بعدم **والجواب** وهو غير المكون عندنا جعلا ان ذلك القول الذي ذكره المحقق  
 عقيب الجواب عن استدلال التعالين بحدوث التكوين لبعضهم من جهة الجواب عن الاستدلال  
 المذكور وعلى ذلك البعض لفظ الغير الواقع في كلام المحقق وهو غير المكون على الغير المصطلح  
 عند اهل الحق وهو ما يمكن ان يقال انما هو غير ما ذكره وقال ذلك البعض مستدلا من جانب  
 المحقق على ان التكوين غير المكون وهذا ان التكوين غير ان غير المكون لعمري لا يشكك في سببها  
 وكيف لا فانه موجود في الازل بدون وجود المكون فلا يكون التكوين اضافة متميزة  
 الاشارة عن الحضاف اليه كالتعريف الممنوع انما هو عن المحضوب كما اوردناه عندنا حيث  
 قال انه لا يتصور بدون المكون كالضرب الا ان وان لم يكن الامر كذلك بل كان اضافة متميزة  
 الاشارة عن الحضاف اليه لما كان غير باسبة الى المكون لا امتناع انما هو ان حين كونه  
 اضافة عن المكون وقد سبق انه غير متميز الاشارة الى ان يكون اضافة وليس ذلك التوجيه  
 الذي ذكره ذلك البعض من جهة لان صحة الاشارة الى ان ادعاء ذلك البعض ان اراد بها  
 صحة الاشارة في جانب المكون يقع جواز وجود المكون في غير مسلمة خصوصاً للمحقق  
 لا فانه موجود بدون وجود المكون فلما ان اول مسلمة فانبات الدعوى به مصدرة  
 وان اراد صحة الاشارة في جانب المكون يقع جواز وجود المكون بدون التكوين فذلك

بدون المحضوب

التكوين بدون  
في الازل

انما يصح

انما يصح اذا كان التكوين اضافة فادناه واما اذا كان صفة حقيقة فديمه فوجود المكون  
 بدون بداهة الاستحالة لا بدعية باقل وذلك كما دعوى ان صحة الاشارة في جانب  
 المكون موجودة متميزة في حالة الاضافة ان عند كون التكوين اضافة فادناه لا يصح  
 جوابا عن الاستدلال ولا يكون له دخل فيه بل هو موافق لمذهب التعالين لحدوث التكوين  
 فلا يصح جعل قوله وهو غير المكون من جهة الجواب بل عليه ان جواب المحقق عن استدلال  
 التعالين بحدوث التكوين لا يجب ان يكون الزاميا حتى يستدعي كونه متميزا المذكور  
 فيه مسلمة عند الختم بل لا يجب ان يكون في مقابلة الختم او نقضا اجماليا كما ان يكون  
 نقضا تفصيليا والمذكور عندنا جعل قول المحقق من جهة لم يلزم المحذور وفيه ان في كلام  
 ذلك البعض ايضا نظرا لان قوله والاما كان غير الامتناع انما هو ان عن المكون في غير كنهانية  
 امتناع الاشارة في جانب واحد فقط لتعريفه وليس كذلك لان عدم الفرية لا يمنع الا بالضرورة  
 ان من الجانبين ولا يكتفي بالعدم من جانب واحد فقط كالعرض مع المحقق فانه يتحقق  
 امتناع الاشارة بينهما من جانب واحد لا امتناع حقيقة بدون المحقق مع انها متباينة كذلك  
 الحقيقة المحترمة مع الذات فان امتناع الاشارة من جانب واحد متحقق بينهما مع انها متباينة  
 بآثارها كما ذهب اليه الحكماء فذلك التمتع قد دخل عليه الضرورة التي يكسرها عقول الصبيان  
 والمجانين ثم يناقش بان ذلك الصانع لا يجب ان يكون واجب الوجود بذاته لا في الازل  
 فان السبق لا يمتنع في العالم بهذا الوجه الا وفق عن التعالين المتعارفين العباد عن المحقق قد  
 استوفينا الكلام فيه مما سبق فلا ينبغي ان يدعى الضرورة في انشائها فذلك الموضع خروج  
 عن الاعتدال لانه مفيد الى القول بان الحكم من اولهم الى افرهم لم يفرقوا بين الضرورة وغير  
**والجواب** ان الكشف انما هو في شرح العلامة بتفسير الرواية بالكشف ان الرواية

استدلالا  
الجواب



بالإتفاق كالمعرض مع المحل يرد عليه أن العنفة المحدثه ليست الا كمنع فلهذا التمثيلين يعبر  
 الفعل كما لا يخفى **هذا هو الاول** لان الفعل غير المنفصل قبل حصوله هذا ان التكويد فعل والفعل يتابع  
 المنفصل بالضرورة وبرد عليه كمنع اما تفصيله فلان التكويد ليس بفعل بل مبدءا وهو سلم  
 ان التكويد نفس الفعل لا مبدءا فلا يتم كبرى الدليل لان الفعل لم يكن غير انبئة الا **المنفصل** لا يتابع  
 التكويد عن المنفصل فانه لا يجوز ان يتحقق الفعل بدون المنفصل فلا يكون غيرا كمنع كمنع **اما** احيى الا  
 فلان الدليل لو كان يجمع مقدماته صحيحي لزم منه التباين بين التكويد وذات الفاعل ايضا لان  
 الفعل كما يكون متباين المنفصل كذلك يتباين الفاعل بالذات والى هذا النقض الاجمالي ان رتبته  
 ولو سلم ان الفعل غير المنفصل كان غيرا لفاعل ايضا فيكون العنفة غير الذات وهو سلم عندنا  
 وجوابه ان جواب المنع المذكور لما عن منع الضمير فبان يقال ان الكلام الذي قاله الفاعل  
 بالعينية ان عينية التكويد المنفصل سعي كونه ان التكويد حقيقة فلا يبعد السند المذكور في النقضية  
 المنع عن الخضم فمنع مقدمه الضمير من قبل الخضم انما هو بالعينية مستند بان التكويد مبدءا  
 الفعل لانفسه مع كونه غير قابل به فاجاب عن قانون التوجيه لان الفرض استحالة الخضم الا فانه  
 ابر بان على المحدث المذكور يرد عليه ان سقوط السند لا يوجب السقوط المنع التفصيلي اذا كان  
 مساويا للمنع وليس فيما نحن فيه كذلك فاعلم باق بحاله او الخضم ان يقول كلاما من هذا المذهب اذا  
 كان التكويد زائدا في زمانه حقيقة موجودة على حدة واذا السند كذا فليس كذلك ويمكن ان  
 يجاب عن المنع المذكور بان يقال يرد بال فعل مبدءا الفعل فيحصل الدليل ان التكويد مبدءا الفعل  
 ومبدءا الفعل يتابع المنفصل فلا يتبع المنع المذكور ويكون قوله كالتقريب نظير لا يتبع لان امره التكويد  
 مبدءا الفعل والتقريب لما يكون فعلا وانما يجب ان يكون موافقا للمثل به بخلاف التمثيل فانه لا يجب  
 للتقريب ان يكون موافقا للمثلين الا في زمانه فانما يرد قوله وقد عرفت اننا في السبب جرد

التبليغ

التبليغ الاول بل التباين ايضا وبانه ان يقال ان المنع او الامتناع يتابع الفعل مع المنفصل مستند الى ان  
 الفعل بمنع التكويد عن المنفصل وقد عرفت ان امتناع الانسكاك بها ليس من جانب احد امتناع  
 الانسكاك من جانب واحد لا ينافي الغيرة كالمعرض مع المحل وثانيا اذ من التباين بين الفعل والفاعل  
 ولا يخفى عليك ان تباين الفعل مع المنفصل لا يوجب تباينه مع الفاعل ولم يمتنع التناقض بغير  
 ذكر الوجه فلا يتم النقض والجواب الذي افقار للمحسنى هو ان امتناع التباين بين الذات والعنفة  
 ولا محذور فيه لان امره بالعينية العنفة المحدثه فان كلامنا ليس بالمتباين فيها يرد عليه ان الجواب عن التبليغ  
 الاول كلام على السند وهو لا يقطع المنع فذهب من منزلة الاقدام **هذا هو الاول** مستغنيا  
 عن الصانع او الاحتياج اليه الى الصانع اما هو التكويد والاياد وما لم يكن التكويد والاياد  
 زائدا على ذات الممكن بل كان عينه ما من الاحتياج يرد عليه ان هذا الفاعل اذا انشأه اذ لم يكن المبدأ  
 انفسا محبوبة وان لم يكن كذلك **هذا هو الثاني** ان قدم منه القدم ان يرد به منع القول وهو الدورام فالمنع  
 ان منع قوله انه اقدم منه اي اقدم منه واسبق منه والعالم حادث زمانا والله انى انما ان يرد  
 بالقدم مع اصطلاح وهو عدم المسبوقية بالعدم وذلك بان يلاحظ لزوم قدم العالم ايضا  
 كذا في العالم على تقدير كونه التكويد نفسه كما مستند الى نفسه من غير احتياج الى امره والسند  
 الى الذات من غير احتياج الى امره فوجب ان يكون قدما كالبارى كما قاله في ان منع قوله اقدم  
 من العالم انه اقدم قدما منه واول به لانه قدما بدون التكويد بخلاف العالم فانه قدما بالتكويد  
 لا وجود له وان كان كذلك التكويد عينه **هذا هو الاول** دليل على كونه متبعا فانه لا يمكن ان  
 وذلك بحكم الضرورة فمن تدبر مع هذا الدليل على ابطال قول الحكماء ان هذا النظام الحكمي  
 اوقف الوجود الممكنة واكملها بالنسبة الى العالم فلهذا سببه لتبليغ الحامل من جهة الكمال وجوب  
 ان العالم بهذا الوجه الحامل الا في المبدء الحامل التام لان الفعل يجوز صدور العالم بهذا الوجه الا في المبدء

قانه

والاياد

من العالم انه اقدم

فليس كذلك

والنمط البديع



بالذات كما ذهب اليه الحكماء فهذا المقدم قد حصل عليه الضرورة التي يحكم بها عقل الفيلسوف  
 والحيث يتبين بتمامه بان ذلك الصانع لا يجب ان يكون واجب الوجود بالذات لا في الوجود  
 فان العقل يجوز صدوره بهذا الوجه الا وفق عن الفاعل المختار الصادر عن موجب الاستدلال  
 الكلام فيه مما سبق فلا ينبغي ان يدعى الضرورة في انشأ ذلك الموضع خروج عن  
 الاعتدال لانه منقضى الى القول بان الحكماء من اولهم الى آخرهم لم يفرقوا بين الضرورة وبين  
 بمعنى الانكشاف انما يسمى ان ربح العلامة بتفسير الرواية بالانكشاف ان الرواية  
 مصدر الحسب للمعقول كمنه كون الشيء مرتباً بمدركه محسوساً بالبرهان الادراك بالبرهان  
 وذلك لان الانكشاف صفة المرئي وكون الداعي راما الرواية اذا كان مصدر الحسب للفاعل فانه  
 صفة للرائي انما هو ما هو من الشيء وادراكه بالبرهان لا يكون صفة المرئي فخطأ ان الرواية بمعنى  
 الانكشاف مصدر الحسب للمعقول وانما فسر الرواية بذلك لان الحفص انما يدعى المانع عن الرواية من  
 جانب المرئي والتفسير المذكور ينبغي ان يدعى رد ما ذهب اليه الحفص اقول يمكن ان يقال بتفسير الرواية  
 بالانكشاف تفسيراً لا لزم اذا الانكشاف لزم للاسكان بالبرهان وهذا كمنه التأكيد مرتبة  
 بمعنى ان العقل اذا خفي ونفسه لم يحكم بامتناع رويته عالم بغيره ان على ذلك ان يكون  
 الشيء بحيث لم يحكم العقل عند تجليه بامتناع حقيقة ولا بوجوده هو الامكان الذي هو من  
 الامكان الذاتي للحقيقة في المجتمع بالذات الذي خفي امتناعه على العقل او كان معرفة امتناعه كسبياً  
 فليس الامكان العام بمجرى النزاع اذ الحفص قائل به ان الامكان رويته بهذا المعنى وانما النزاع في الامكان  
 الخاص الذاتي بل في الامكان الواقعي الذي هو عبارة عن الاستدلال اقول ان الحفص انما يعرف  
 بعينه ضرورة انه لا يمتنع وجبه التي تدعى الضرورة المذكورة في الشرح بهذا الاعتبار  
 والافتقار الى واجب بالذات بمعنى انه موجود جعل الحكم بتبليق الرواية به متمنعاً عن نظر العقل

فالم يتمسك به ليل عقل اوله ينصير للعقل الحكم به ضرورة انما تفرق بالضرورة  
 بين جميع وجوه عرض وعرض يرد عليه انه ان ارد ان الفرق يحصل برواية البصر فليس انما  
 ان الاجام والاعراض مصدر مرتبة فاول المسئلة فذكره في دليل اثبات الرواية بمصادره  
 على الخطوه من جعل الدعوى جزء الدليل وذلك لان الخطا روية الاجام والاعراض والمذكور  
 في الدليل على التقدير المذكور وايضاً بان ارد ان الفرق يحصل بسبب استعمال البصر في البصر  
 بمعنى ان استعمال البصر في الاجام والاعراض وبواسطة تمييز العقل بينها ويفرق لا بمعنى ان  
 الموقوف مرئي عكس من كنهه لا يبيد الخط ولا يحصل به المقصود لان كون الرواية ان  
 استعمال البصر بواسطة تمييز الاشياء لا يجب كونها مرتبة لان تفرق هو بواسطة حس  
 لا يميز بين الاعلى والاقطع مع انها غير مرتبة كونها معدية من لدخول العدم في مفهومها  
 لانها جارية عن عدم البصر وعدم اليقين والتحقيق الذي لا يميز عنه هو ان حصول الفرق  
 بين الكثرة بدليل من البصر يعني مجرد ان البصر دخل في حصول الفرق لا يقتضي كون  
 مرتباً بمصدر فعلي التقدير الثاني لم يحصل الخط على التقدير الاول بغير الدليل على الخط  
 يرد عليه ان الدليل بالحقيقة تفصيل للمدعى والتفصيل يصح قبله وبلا محمل او جزاء الدليل  
 كما يقال هذا ان لانه حيوان ناطق وقد تقرر ذلك في علم المنطق ويمكن ان يقال في هذا  
 بان المسئلة بدقيقة وما تفرق الامور وانما استدلال عليها بدقيقة وتفصيلها لا يقع تفصيل  
 فلا يلزم المخدور اذ لا رايح تشرك بينهما بوجه ان التخيير المطلق انما هو للتخيير  
 بالذات والتخيير بالتبع ووجوب الوجود بالغير والتمسك ان كونه متبلاً للرائي وكذا المخلوق  
 وامتناع العدم بالغير في الامور العامة التي ملة للعواجب والمجهر والعرض واللاخبرين  
 كالحاوية والمخلوقة والمذكورة وكذا ما استورد كالكثرة فانها مشتركة ايضا بينهما في الحكم والعرض

ذلك



كالشئ المذكور في الشرح فلم لا يجوز ان يكون العلة المشتركة للمركب المشترك واحدا من تلك  
 الامور لابد لنفي ذلك من دليل فان قلت عليه الامور العامة ان علة الواجب الممكن كالمركب  
 والمركب رتبة ومطلق الوجوب والعدم الزائدة والوحدة يستلزم صحة رتبة الواجب لتحقيق الحكم  
 عليه في الواجب كما فلا ضرورة النقص بآلية انقول لا يجوز ان يكون العلة المشتركة شيئا  
 من الامور العامة سواء كان شيا ملابسة الاقسام او الواجب والجبر والعرض او كما يخصها  
 بالملكية وذلك لان العلة الامور العامة يقتضي صحة رتبة المخصوص لتحقيق الامور العامة  
 فيها مع انها جازم من غير شايبة الوهم بانواع رتبة المخصوص واسمائها قطعا قلت  
 لم لا يجوز ان يشترط عليه الامور المذكورة بشئ من خواص الموجود الممكن فيه لا يشترط الواجب  
 والمخصوص ومع الجبر والعرض لابد لنفي ذلك من دليل يرد عليه ان المراد بالعلة متعلق  
 الرتبة والمخصوصية والعدم والمخصوص لا يصلح ذلك ففقد الوجود المطلق وبشيء في الشرح  
 تفصيل ذلك فافهمنا عنه **في الامكان** والامكان من عدم ضرورة الوجود وايضا يمكن ان  
 يقال لا يجوز ان يجعل الرتبة بالامكان المشترك اذ لو علت بالامكان المشترك بين الوجود  
 والعدم لصح رتبة المخصوص الممكن تحقيق علة الرتبة التي هي الامكان فيه ووجوب تحقق المكون  
 عند تحقق العلة والالزام النقيض وهو متنع بالضرورة وفيه نظر جواز ان يكون العلة هو الامكان  
 المشترك بشئ من خواص الموجود الممكن كما هو فلا يتحقق في المخصوص بآلية ما مر في الثانية  
 السابقة فليتنا على **في الاول** ولا مدخل للعدم في العلية لان علية الشئ عبارة عن التاثير في  
 الشئ الثاني وعلوه لا يوجب عمالة انصاف العلة بالتاثير ولا فناء في ان التاثير صفة اثبات  
 وام وجودي وانصاف الشئ بالامر الوجودي فرع وجود ذلك الشئ المنصف به ان ذهنا  
 فذهن وان خارجا في ربح او ان شئ ما لم يوجد لم يتصور وجود شئ منه اصلا فلا يجوز ان

بيان

يهي

بآي باننا، غير الذي هو الوجود في العدم الذي هو المعلوم ولا يجوز ايضا ان يتصف  
 اية بالامر الذي الوجودي ما هو مركب من اى من العدم مع غيره لان المركب من العدم  
 معدوم بالضرورة كالعدم كذا افاده السيد المحقق والسند الموفق الشريف الجرجاني  
 في شرحه الموافق به عليه انه لم لا يجوز ان يكون الامكان او العدم شرطاً لمؤثرته  
 المؤثر خارجا عن المؤثر ولا يلزم منه انعدام المؤثر فلا يمنع الشرطية ان يكون الامكان  
 او العدم شرطاً فلا يتيم بالذي المذكور المطلوب ولا يجعل منه المخصوص رتبة عليه ان  
 ان كلام السيد في شرحه الموافق استدلال على نفي جزئية العدم بالتمسك الى العلة قال  
 صاحب الموافق والعدم لا يصلح ان يكون جزءا للعلة اى المؤثر فاستدل عليه السيد  
 الشريف بانه بقوله لان انما يترصفه اثبات فلا يتصف به العدم ولا ما هو مركب ولا شك  
 ان الذي المذكور مثبت لما اقيم به عليه من نفي الجزئية ولا يتوجه عليه ما اورد  
 ما اوردته المحقق في **في الاول** ويتوقف امتناعها ان امتناع الرتبة يتوقف على كون  
 الشئ من خواص الواجب ما شاع فلا يكون ذلك امتناع على تقدير تحققه شافيا لا ادعيا  
 من الامكان الذاتي فان امتناع وجود الشئ كالمردية لعدم شرط او وجود مانع لا يكون الا  
 امتناعا بالغير الامتناع بالغير لا ينافي الامكان الذاتي بل هو قسم منه لان الممكن بالذات  
 ان كان معدوما كان متمسكا بالغير وان كان موجودا كان واجبا بالغير واذا انقضى ان الامكان  
 الذاتي لا ينافي الامتناع بالغير فنقول او امتنع رتبة الله كما سبب انشاء شرط هو كون  
 من خواص الممكن او سبب وجود مانع هو كون الشئ من خواص الواجب لا يمنع ذلك الامتناع  
 العلة المطلوبة ان صحة رتبة الله كما هي امكانا الذاتي **في الاول** لم لا يجوز ان يكون  
 خصوصية الجبر والعرض الى افعال قال المحقق في هذا القول على الجواب جواب لقوله ان يقول

ثبوت

الممكن شرطا او من خواص



ان نقول المقتضى والواحد التوحيدي قد يعلل ويرد عليه ان حاصل هذا الكلام الذي اوردناه  
 هو ان مقتضى هذه الرواية المتعلقة باسم امر واحد مشترك في الواقع بين الجواهر والاوضاع  
 كما صرح به في آخر هذا القول بقوله فتعلق الرواية بهوكونا شيئا له هوية ما هو المعنى  
 بالوجود واشتركة ضرورية وهذا هو الكلام الذي كان حاصله ذلك لا يقع الا في  
 المذكور من الطريق المذكور وتحقيق كلام المحقق في هذا المقام بحيث لا مزيد عليه هو  
 ان اصل الدليل تمثيل وهو عبارة عن بيان مشاركة جزئي في جزئي اخر في حكمه ثبت ذلك  
 الحكم الثابت للجزئي الثاني للجزئي الاول والجزئي الاول يسمى اصلا والثاني فرعاً والمشارك  
 علة وجامعا وليس المراد بالعلية العامة السبب المستلزم لوجود الحكم والجامع اغايبه ذلك  
 او ثبت عليه الحكم والعلية في اثبات العلية المراد والعكس يسمى بالمدون وجودا او عدايا ان كان  
 وجود الجامع وجدا حكمه وكان عدم عدم والسمة التفسير المستند بالترديد وهو ايراد اوصاف  
 وحصرها وانما البعض وابطاله بتعين الباقي للعلية لكن المذكور في الدليل والسير في  
 فنقول التمثيل فيما نحن فيه ان الممكن مراد بسبب الرواية وعليه الوجود الواجب الذي هو فرع  
 في جميعها هذا ما شاركه للممكن الذي هو اصله في ذلك السبب الذي هو الوجود بالضرورة  
 او صحتها المعلومه الثانية للاصل الذي هو الممكن ثابت للفرع الذي هو الواجب فهذا هو  
 ان يقول الرواية حكم مشترك بين قسمي الممكن والحكم المشترك لا بد له من سبب واحد مشترك في  
 المشترك بينهما الوجود والحادث والامكان وانما يتعلق دون وجوب الوجود بالغير والامتناع  
 بعدم بالغير والمخلوقة وبالعقائد بل لا مود العامة كلها وما يصح ان يكون سببا للرواية بين  
 بين تلك الامور ليس الوجود وهو مشترك بين الواجب والممكن كما يكون مشترك بين الجواهر  
 وبذلك ثبت صحة الرواية الواجب كما وانما قلنا ان غير الوجود لا يعلم للبيانية لان غير الوجود

محمول في

في جميعها هذا ما شاركه للممكن الذي هو اصله في ذلك السبب الذي هو الوجود بالضرورة

اما عام للوجود والمعدم وسببه الرواية وصحتها وجوب صحة الرواية المعلوم واما غيره  
 فلا شك في اعتبار العلم في مفهومه كالامكان والحادث والامتناع بالغير وغير ذلك العلم  
 لا يصلح للتأثير وكذا ما يقتضيه العلم وفيه نظرا لاننا لان ان الواحد المشترك لا بد له من سبب  
 واحد مشترك فانه الواحد المسمى قد يعلل بالمختلفة كالحركة فانها قد يعلل بالثمن والبار لم  
 لم لا يجد ان يكون الرواية المذكورة ايضا كذلك كعدمها في الجوهرة وفي العرض اذ لا  
 يكون ذلكا سببية مشترك بين الواجب والممكن في لا بد له من كون الواجب مرئيا لا بد له من  
 ذلك من دليل ولو سلم فلان ان المشترك بين الجواهر والعرض اذ لم يكن عاما مشتركا بين الجواهر  
 والمعدم بل كان محصورا بالوجود ويقتضيه العلم فان التميز والوجوب بالغير والمخلوقة  
 من الصفات العامة مع انه لا يقتضيه العلم وايضا لم لا يكون ان يكون المحدث والسبب المستلزم  
 هو الوجود بشرط امر مسمى يتحقق في الممكن ولا يتحقق في الواجب لا بد له من ذلك ايضا من دليل  
 فلم يجيب عن الاعتراض الاول ان المنع الاول ما حاصله ان المراد بالعلية متعلق الرواية  
 وهي في الحقيقة امر مشترك بينهما وهو كون الشيء له هوية ما هو المعنى بالوجود ولا حقا  
 في انه مشترك بين الواجب والممكن لكان غير اقبح اياه الا اذا ثبت ان متعلق الرواية  
 المشتركة بين الواجب والممكن علة موصية او مستلزمة للرواية او صحتها والامتناع  
 التمثيل بوجوب تحقق جامع مشترك في التمثيل كما عرفت واثبات ان الوجود والمشارك  
 الذي هو متعلق الرواية سبب للرواية او صحتها لم يقتضد الا بالترديد المذكور ان  
 يقال الرواية او صحتها امر وجودي مشترك فلا بد له من سبب موجب مشترك وهو  
 اما الوجود والحادث والامكان او غير ذلك من المذكورات لا سبيل الى شيئا منها سوى  
 الوجود وهو مشترك بين الممكن والواجب فتبين صحة الرواية الواجب او صحتها رويته كما هو



المطو ويد عليه ما من الاعراض المذكورة في غير اندفاع وايضا نقول لو كان امر  
 او مستند بالعلّة متعلقا بالركبة وكفى في تحصيل اهل المقصد واشتراك متعلق الروية  
 بين الواجب والممكن جعل الاستثناء عن مونة كسرة من المقدمة المذكورة في الاستدلال  
 وسيلزم استدراك التعرض لروية الجواهر والعرض والمقدمة القائمة في الاستدلال  
 المذكور هي قوله انا فاطمة بن بركة لا اعيان والاعراض ضرورة انا نفوق بالبين بين  
 جسم وجسم وعرض وعرض وكذا يستلزم استدراك التعرض الفعلي الاشتراك العلة  
 الاشتراك صحة الروية بينهما ان بين الجواهر والعرض وانا نقيدنا التعرض بالفعلي لان  
 المستدل لم يصرح بدعوى اشتراك العلة فكن ان رايه بقوله ولا بد للحكم المشترك وكذا  
 يستلزم استدراك التعرض لاستلزام الاشتراك في المعلوم الذي هو صحة الاشتراك  
 في العلة والمقدمة القائمة بهذا الاستلزام هي قوله ولا بد للحكم المشترك من علة مشتركة بل نقول  
 سائر المقدمة المذكورة في ترويد بالعلّة ايضا مستدركة او يكفى ان يقال اذا رايته يدان  
 بعيدا بذكر منه الالهوية بالضرورة وهو امر مشترك بين الواجب والممكن هذا رايته في حيز  
 كلام المحشي في هذا المقام هو يد فينيك عن اصناف ما قيل ويقال فيه وبه يظهر جواب الابرار الذي  
 انا اوردته على كلام المحشي في الحاشية التي تذكر الحاشية فاسرها وفي الحاشية التي تذكر الحاشية  
 رابعا ولا تغفل **والاول** انا يدرك منه الالهوية ما يد عليه ان مفهوم الهوية المطلقة  
 امر اعتباري فكيف يتعلق بها الروية بل نقول صدق تلك المقدمة يستلزم احد الامرين  
 اما وجود الكل من حيث هو كل الجاهل بما راعى كمنه في الاشياء امتياز الجيب  
 التي بوجه الالهوية روية التعدي الخارجية لان تلك الهوية المشتركة التي هي متعلق الروية  
 ان كانت موجودة في التي بوجه لزوم الامر الاول وان لم يكن موجودة في لزوم الامر

الثاني

الثاني وكلاهما مستحيلان قطعا بل الحق ان المرئي بالحقيقة حينئذ يشكك في بقية  
الاخصارية حقيقة الوجودية ان الشخص الخارج من الوجود في الخابج لكن عاريا بنافا فيل  
 بنافا فيل ما فيها من الاعراض عن التعاديل الكمال والالوان والحسن والقيس وغير ذلك وغاية  
 ما في اليبس انه لو لم يتكشف عند الحسن انكشافا تاما وذلك لا يخرج عن الجزئية وكيف  
 صدر المحمد سأل المعبرات لا تنقطع الا في القوة الجليدية فلو كان المرئي لزوم انقطاع  
 الكلية في الالهوية الجسدية المادية الجزئية ولا يقبله عقل واذا عرفت ان متعلق الروية  
 هو اخصارية حقيقة فنقول بل تلك اخصارية لها مدخل في تلك الروية فلا يلزم بوجه الروية  
 بالقياس الى الواجب كما علم ان هذا الدليل الذي ذكره لاثبات صحة الروية على التبريد  
 بعينه في صحة الحكمة مع ان الحكم متعلق بالمشايخ كون الواجب علميا بالاعتقالات والنقل والاعمال  
 العقلية اما جوبان الدليل فلا نقول انا فاطمة بن بركة لا اعيان كالحار والبارد والرطب  
 واليابس والعطوب واللين والخشن والمسا والاعراض كالحارة والبرودة والرطوبة  
 والبسوة والعلامة واللبنية والخضرة والكلاسة ضرورة انا نفوق بالبين بين جسم وجسم كالحار  
 والبارد وبين عرض وعرض كالحارة والبرودة ولا بد للحكم المشترك من علة مشتركة وهي  
 الوجود او الحدث او الامكان اذ لا رايح مشترك بينهما لا سبيل الى الثاني ولا الثالث  
 فتبين الاول وهو مشترك بين العائض وغيره فيصير ان ليس من حيث تحقق العلة  
 الصحيحة ومن الوجود هذا معنى قول المحشي ان هذا الدليل منقوض بمعنى الحكمة  
 على ما لا يخفى والله اعلم بالصواب **والاول** والمعلق بالممكن يرد عليه ان المعلق  
 بالممكن لا يجب ان يكون ممكنا قد يكون ممكنا بالذات وقد يكون ممكنا اذا كان الممكن متعلقا  
 بالغير كعدم العقل الاول فانه يستلزم عدم الواجب بالذات لان العلة الناقصة والمعلوم كما يكون

لا تنقطع في

لان ما يلزم من الممكن هو



مثلا زمين في الوجود كذلك يكون مثلا زمين في العدم كما تقرر في موضعه فيصح ان يقال  
 ان انتفى وانعدم المعقول كالمعقول الاول مثلا انعدم العلة الثانية كما يجب الاول الذي  
 هو واجب الوجود بالذات قوله العلة قد يمنع عدمه اشارة الى انه لا يستدعي  
 ذلك التعلق بالمكان المتعلق الذي هو انشاء المبدأ الاول مع المكان المتعلق  
 به الذي هو انشاء العقل الاول اذ لا يترجم وجوده وعدمه بالنسبة الى ذاته والشرعية  
 اي في صحة ذلك الكلام وعدم استدعاء المكان المعلوم كالمعقول به المكان اللازم للمعقول هو  
 ان التعلق والارتباط بالانفصال العاقل في الشرطية المذكورة ليس الا بحسب التحقيق والبرهان  
 وتحقيق ذلك ان مؤدى الشرطية الكلية مثلا هو ان كل ما تحقق المقدم تحقق التالي الا ينص  
 اذا امتنع وجود المقدم بدون وجود التالي سواء امتنع وجود التالي او لا فلذلك لم  
 يحصل القياس الاستثنائي المركب من الشرطية المنعقدة ولا ينتج من وضع المقدم  
 ورفع التالي ولم ينتج رفع المقدم ووضع التالي يجوز ان يكون اللازم اعم من المعلوم  
 كما تقرر في علم المنطق وسواء كانا الى مقدم وانشائي ممكنين كقولنا ان كانت الشمس طالعة  
 فالنهار موجود او ممكنين كقولنا ان كان زيد فرسا فصاحبه او مقدم ومنعقد والتالي  
 ممكنين وبالعكس كقولنا ان انتفى العقل انتفى الوجود ان انتفى العقل ولم يجرى بها  
 من مقدم صادق ما لا كاذب لا امتناع استلزام الصدق الكذب بخلاف العكس كقولنا ان  
 كان زيد فرسا فهو جرس ولا يكون ذلك التعلق والارتباط بحسب الامكان والتميز بين العقل في  
 كونه مؤدبا لو امكن المقدم امكن التالي فلذلك صحت الشرطية في المقدم الممكن والتالي  
 الممكن اذ كان بينهما لزوم وانما اشكال كما تقرر فلا يثبت التعلق الذي هو الروية  
 التعلق المستلزم من الالية فان استقر مكانه فوق ترابي هو الاول وقد اقرض عليه

المعلق به

وتحققه

بدون وجود المقدم

وجود

الابصار  
 بوجوده الاول منها ان موسى لم حين قال رب اني انظر اليك لم يبال الروية و  
 بل طلب العلم الفوري بوجوده كما تقرر في الروية مجاز عنه ولا محذور فيه لان العلم الفوري  
 لازم الابصار واطلاق الدال على المعلوم على اللازم شياع كثير الاستعمال لا سيما في  
 راي بعض علم واري بمعنى العلم فكل ما قال احبلى عالما علم ضروريا وهذا هو  
 ابي الهذيل العلاف وتبعه فيه الجياني واكثر البصريين واجيب بان الروية وان استعملت  
 للعلم لكن التعلق الموصلي بقوله اني قوله كما ولكن انظر الى الجبل استعمال للعلم بعيدا لا يفتق  
 في الروية بمعنى لو كانت الروية المطلوبة في ارض بعض الابصار كانت النظر المرتب عليه  
 بعينه ايضا والتطوع ان استعمال بمعنى العلم الا ان استعماله فيه موقفا بالي مستبعد جدا ومكان  
 التعلق قطعاً فلا يترك النقص بالاعتمال ومخالفة الظاهر لا يجوز الا بالدليل ولا دليل هنا  
 فوجب حملها على الروية بل على تعليل الحقيقة كالحكمي المؤدى الى الروية فيكون الطلب  
 في ارض الروية ايضا ثم نقول يمنع فهم الروية المطلوبة ههنا على العلم الفوري اما اول افلا  
 يلزم ان لا يكون موصيا بالبرهانية ضرورة مع انه يجا طبة وذلك لا يفتق بمعنى طلب العلم الفوري  
 لمن يجا طبة ويناجيه من المناجاة غير مقبول لان الخاطب في حكم الخاف المشاهد هو معلق بالنظر  
 ليس كذلك اما ما ينافي فلا الجواب ينبغي ان يطالبه السؤال وقوله اني تراه في الروية العلم  
 الفوري باجتماع المعرفة فلهذا السؤال على طلب العلم لم يطالب به اطلاقا كذا افاده الشريف  
 في شرحه للمواقف ويرد عليه ان المراد بانه هو طلب العلم بهوية الخاصة والجهل بالانية في  
 العلم الفوري بوجوده كما يوجد كماله والحق والتمسك على تقدير تسليم استدعاء العلم  
 الفوري لا يقتضي العلم الفوري بوجوده كما يوجد كماله العلم بهوية الخاصة كمن  
 يجا طبا من وراء الجدار ولم يثن هذا بعد فانه يوجد بالافور مع انه لم يحصل له العلم

الحدثة

فهم

كلام



العلم

العلم به

يهو تينا الخاصة وكذلك معرفتنا بالنسبة اليه عند عدم الخفاء به يد عليه انه ان  
 بالعلم بهو تينا الخاصة بهما من حيث العموم والافعال لا من حيث الخصوص ان على الوجه  
 الكل لا على الوجه الجزئي فهو حاصل لمن يجيب شخصيا بالنسبة بوزن ضروري وانما في  
 وان اراد العلم بهما من حيث الخصوص ان على الوجه الجزئي فهو لم يحدث في الخلق الا بطريق  
 بل هو نفس الاحساس ولما كان الاحساس منقطع عن الخلق الاحساس بالسمع والشم والذوق  
 واللمس السمع وما عدا الاحساس بالسمع من تلك الحواس مستحيل بالنسبة الى الله تعالى فانه لا يخلق  
 في طلب الا بغير هذا وهذا الخط ان كانا مؤمنين روي ان موسى لم اخبر قومه بسبعين  
 رجلا من خيار المؤمنين برسالة وكما تخافهم وذهب بهم فله جبل الطور وسأل عن  
 الرواية حتى يسمع الله اياهم انك لن ترائي للاعتذار عن عبدة البعل وسمي ان عبد البعل  
 الذين طلبوا الرواية وقالوا ان العبد لن يؤمن بك حتى يرى الله جهره ففعل من ذلك  
 الرواية انهم الى السبعين المختارين الذين هبوا الى الطور كانوا مؤمنين لكن ارتدوا  
 وكبروا في بعد ما آمنوا فلا اشكال على المعقرة اهلا وقد ضيع الحرام في هذا المقام هو ان  
 يقول ذهب الى خطو انباء الى ان موسى انما سأل الرواية لاجل قومه حيث قالوا  
 اننا الله جهره واخاف السمع الى الله لئلا يسمع فيعلم امتناعا بالنسبة الى القدم بطريق الا  
 ولهذا قال افهمكمنا بافعال السماء متوافقة نظر لان الطالبين روية الله ان كانوا مؤمنين  
 بموسى مع صدقته بكل ما كلفهم اخباره بامتناع الرواية من طلب العلم به من هبوط  
 من الاحوال والاهوال والالام فيبدأ الطلب الجلب وان سمع الجواب فقد اجبره بانه كلام الله  
 والمعقرة تخبروا في هذا المقام فزعموا انه ان كانوا مؤمنين لم يعلموا مسئلة الرواية ولهذا  
 جواز ما عند سماع الكلام واخبر موسى في الرد عليهم طريق السؤل والجواب من

لانهم هم

ليكون

خمس

ليكون ادنى عندهم واهدى الى الحق وقارة انهم لم يكونوا مؤمنين حق الايمان ولا كانوا  
 في مستدلين او فاسقين او معطلين فافترقوا واجيبوا باجيبوا واخاف موسى من الرواية  
 الى نفسه دونهم لئلا يثبت لهم عند ولا يتدلوا لولا ان الله لخلق قدرة الله تعالى وكل  
 ذلك جليل لان الله تعالى ان المؤمنين كرحمة ندى الله جهره لم يكونوا مؤمنين ولا حاضرين  
 عند سؤال الرواية سمعوا جواب الله تعالى وانما الحاضرون هم السبعون المختارون ولا يتصل  
 منهم عدم تصديق موسى في الاخبار بامتناع الرواية ولا فائدة للسؤال الجهرتهم على تقدير  
 امتناع الرواية الا ان يطلعوا فيجربوا بالسالكين ولا شك انهم اذا لم يقبلوا من موسى ثم جاز  
 فعدم قبولهم من السبعين او من هذا بعد اهل اول هذا بعد اهل الاسكال الواردة على المعقرة  
 فحصل دفع هذا الاسكال على وجه ان راية المختارين هو ان موسى هم كبار المكربين لم يقبلوا  
 بجزء قوله ولم يحصل لهم معرفة بحقيقة دعواه ولم يذعنوا باخبره بالظاهر انه اذا لم يقبلوا  
 ولم يقبلوا وان علموا انه حق مع جميع ما جاء به وذلك لتعنتهم وغايرهم ولم يكن له قوة مقادتهم  
 في الجواب لو لم ياذن الله له ان يخبرهم فلم يبق لهم طريقا اخر ليدانهم في الله ان يديهم سماع  
 قوله لكن لما امتنع سماع كلام الله عليهم من غير واسطة للكفر والضللال اخبرهم من قومه سبعين  
 رجلا مؤمنين حتى يسمع كلام الله عليهم من غير واسطة لن ترائي فيجربوهم به بالتدريج وانما اخبر  
 عدد سبعين لخصم التواتر في اخبار السبعين بالاتفاق فان التائبين يتبعين عدو الله  
 لم يتولوا اكثر من سبعين قد تراهم اختلفوا فيه فذهب بعضهم الى كفاية خمسة وذهب بعضهم  
 الى اثني عشر وبعضهم الى عشرين وبعضهم الى اربعين وبعضهم الى سبعين ومن لم يشترط  
 معيشة فيه عدد اثنان فاط انما يترك حصول التواتر بخبر سبعين فكان قول المختارين فليعلم انهم  
 ارتدوا وكبروا من بعد الايمان اذ رآه الى جواب سواله بقدر تقديره هو ان موسى هم لم يكونوا







ايضا كالحق واما خلف الحكم فلان العبد كاسب عنده والجواب منع الملازمة ودعوى الضرورة  
 في استدعاء المبشرة بالتقديرة والاختيار العلم التفصيل فان ايجاد الشئ غير مسبوقة وبسبب  
 تلك الدعوى كدعوى استدعاء الفعل الاختيار العلم التفصيل فان ايجاد الشئ بدون معرفة  
 فيه بالتفصيل امر متعجز بخلاف الكسب فانه يكتفي بالعلم بجملة وملازمة ما فيه بطريق الاجمال  
 والاصل انه فرق بين الحق والكسب فان الاول افاودة الوجود فلا يتقيد بالابعية  
 تفصيل بخلاف الثاني فالتباعدة الوجود بل هو مبشرة امر خلفه كما وفقد في كونه العلم  
 الاجمال يرد عليه ان المنع كما يتوجه على مقدما دليلنا قد يتوجه على مقدما هذا الدليل فلهذا  
 لا يخلص عنه الا بعد بانيات الفرق بين الحق والكسب انما هو انه في حق التبادر ودعوى  
 الضرورة في بيان الفرق لا يوجب الزام الحكم كالاخذ على انما هو الاول بل لا يستل  
 عنها ولو حال المبشرة لم يبلغ تلك السكنا المختلفة التي يشتمل عليها لما ذكرنا من حصول الحركات السريعة  
 والبسيطة التي يشتمل عليها لما ذكرنا من المحسوسة مع ان العلم بالشئ لو حصل في الذهن لكان العلم به  
 بان العلم بذلك الشئ حاصل في الذهن بعد التوجه اليه والالتفات وجداني قطعي الحصول فان كل  
 عاقل يرجع الى الوجدان يعلم معلوماه ويميزه عن المجملات من غير فكر وترتب مقدما وجه ان  
 بما قررناه يندفع ما يقال يجوز ان يشعر الذهن بشئ تفصيل ولا يشعر بشئ عام وجه لا ندفع  
 ذلك لان الشعور بالشئ بعد التوجه قطعي الحصول وكذلك يندفع ما قيل يجوز ان يشعر الذهن  
 بتفصيل الشئ لكن لا يدوم ذلك الشعور للذهن بل يزدل بسرعة فلا يجده عند الرجوع الى  
 الوجدان واليه اشار بقوله الاول لا يدوم وجه الاندفاع هو انه لو حصل الشعور بالتفصيل لزم  
 الشعور به بعد التوجه اليه في حال المبشرة مع انه لا يجده بعد التوجه في حال المبشرة ايضا بل  
 يمكن ان يقال حصول العلم بالتفصيل لبعض الناس من العادة كالاخذ على ان علمك على ان

ليس  
 اصل في

ما معدرية

ما معدرية لئلا يتبادر الى حذف الغيبة يعني ان يجعل هذا المصدر من العمل بمعنى كالمفعول  
 ان المفعول دون المفعول المصدر الذي هو التاثير والاباء والاتباع ليصبح معنى الحق  
 به فان مطلق الحق هو التاثير الموجد دون نفس الاجاد والتاثير فانه امر اعتباري انما  
 لا يحق له في الاعيان فلا يصح ان يعبر ان الشئ ثم ينبغي ان يحل الاضافة الى اضافة العمل  
 الى ضمير الحق بعبارة الحكم وقريبة سوق الكلام على الاستعارة فلا يفيد الاية ان جميع ما  
 ينسب الى العباد هو خلق الله كما لا يري ان لفظ المفعول يعبر عن الاشياء التي توجد خلق  
 الله كما بالانفاق لكن يكون حركة العباد ودخل فيه كونه مقدما بالنسبة اليه مثل العربة  
 فان وجوده خلق الله كما لم يخلق عليه لفظ المفعول بالنسبة الى التاثير ايضا بل ان حركات  
 التاثير معدرات بوجوده فلو لم يكن الاضافة في خلقه للاستغراق يجوز ان يرد على خلق اشياء  
 خلق المخلوقات دون كل ما لا يسمي بالآية المذكورة المقصود وهو ان الله كما خلق جميع افعال  
 العباد بل الآيات لا يستل في مادة النزاع واما اذا كان لفظ ما في قوله كما محمول على الموصولة  
 فهي عامة ومنها بمنزلة قوله والله فخلقكم وجميع مفعول انكم من الاوضاع والحركات والاصناف  
 والطامات وغير ذلك وبما جعله محل لفظ ما على الموصولة وان كان حذف الضمير العايد في العبارة  
 اقل سكونا من محل لفظ ما على المعدرية لانه لا يكلف في الاول حذف الضمير فقط وفي الثاني  
 حل المصدر على المفعول وحل الاضافة على الاستغراق وكلما خلافت الظاهر مع ان ان ر2  
 محل لفظ ما على المعدرية يدعي عليه ان الثاني المصدر كما القرب والعمل والفعل يطلق  
 على التاثير الذي هو امر اعتباري سمي بالمفعول المصدر وتند يطلق ويراد به الاثر المترتب على  
 كلام الحق صحت ما في القرب كما حقق السيد الشريف الجرجاني في بعض آلياته ولا فناء في المعنى  
 الثالث وهو معنى المتبادر فيه فلا يجب على المفعول لا يقال المعنى الثاني هو معنى المفعول لا

اما علمون هـ

ج

نقول

في شرح جرح الخلق في الاستغراق  
 والاداء وان لم يكن



المحذور الذي وقع عليه ذلك لا ينفك عن ذلك الاثر ولا ينفك ان ارتكبا حذف الضمير في الكلام  
 على الاضافة على الاستغراق بقرينة انما لم نقول حذف الضمير لشدة راسية كانه قد يتبع  
 في العلوم العربية **هو الاول** ان خلق كمن لا يخلق وقد توجه الآية بالخلق الى حال لفظ الخلق  
 المذكور فيها على خلق الجواهر قالت المفردة مضمونة الآية هكذا ان خلق الجواهر كمن لا يخلق  
 فكذلك في التوجيه المذكور خلاف **هو الاول** والمفردة لا يثبتون ذلك بل لا يثبتون  
 خالقية العبد كانه لا يتصور له لا لاسباب والآلات هي خلق الله تعالى ويمتدح كونه  
 الخلق من حيث الاستحقاق للعبادة ان اراد به مطلق الخلق سواء كان اليا او غير اليا فان  
 الخلق الذي يكون مشروطا بالاسباب والآلات في نفس الامر بحيث يمنع تحققه مع انتفاء  
 الاسباب والآلات لا يكون من حيث الاستحقاق للعبادة عندهم ويسلمون ذلك ان اراد به الخلق  
 الغير المنفرد بالاسباب والآلات لكن لا يثبتون ذلك الخلق الغير المنفرد بغيره ايضا وروى  
 الآية السابقة ان خلق كمن لا يخلق في ذلك انما هو في تمام التمدح بالخالقية ولو قيل معنى  
 الآية هكذا ان خلق الاشياء من غير مادة ومدة ومن غير قبضاج الى الشروط والارباب والآلات  
 كمن لا يخلق كذلك كان له وجه **هو الاول** لبطا قاعدة التكليف وهي ان المكلفات امر  
 اختيارية البتة بالنسبة الى المكلف يعني انه يصح ان يوجد العبد المكلف بالاستقلال والقدرة  
 والاختيار فان العبد اذا لم يكن موجودا لفعله مستقلا في الجادة قادرا عليه لم يصح عمله ان يقال  
 له افعل كذا او لا تفعل كذا وكذلك على التاويل الذي ورد به الشرع اذ لا معنى لتأويله  
 لا يستقل بما يبادر فعله **هو الاول** والمبدع والذم والثناء والعقاب وقد يجاب عن ذلك ان  
 وهو قوله لو كان الخلق خلق الله تعالى لبطا المبدع والذم والثناء والعقاب بجميع الملازمة ويقال كذا  
 ان يمدح الشيء ويذم باختياره عليه لا باختياره فاعلمت من شرطيهما الاستقلال بالقدرة والفعل

الى الاسباب والآلة للعبادة

والاختيار كالمبدع بالحق ان كان يمدح الشيء بسببه وسلامته من الآفة والذم بالغير ان كان  
 يذم الشيء بغيره وعامة قاف ذلك باختياره على ان لا باختياره الثاني فيهما يدع عليه ما قيل  
 ان هذا انما يصح اذا لم يكن المبدع مدحا استحيانا والذم ذما عواضيا واذا ليس كذلك فليس  
 كذلك وايضا الثواب والعقاب المترتبان على الافعال الاختيارية كسائر العبادات امر متبني  
 على اسبابها بطريق العادة من غير لزوم فهو ككل واحد من الثواب والعقاب فعل الله تعالى  
 وتعرف له ان ما يعلم هو نفسه ولا يعلم غيره فيما تعرف في امره هو ان ذلك الامر خالق  
 فانه من مصلحته لا يعلم غيره ما يصح ذلك انه لا يصح ان يقال عن لحيته بان يقال له ان  
 عقيب افعال مخصوصة وعاقب عقيب افعال اخرى ولم يتعلمها ابتداء ولم يتعلم فيها  
 كما لا يصح ان يقال من جهة خلق الاحراق عقيب ماس النار بان يقال لم خلق الله الاحراق  
 عقيب ماس النار ولم يحل في ابتداء او عقيب ماس النار انما يدع عليه ان هذا انما من جانب  
 ان الجبرية النافية لقدرة العبد واختياره لا على من يجعل فعله متعلقا بقدرة وارادة واقفا  
 بكسبه وعقوبته وان كان خلق الله تعالى ولا على من يجعل قدرته مؤثرة لكن لا يستلزم  
 بل يخرج هو بخلق خلق الله تعالى **هو الاول** اشارة الى فكاك التكوين ان قوله تعالى فان  
 الله تعالى اجري عاقبة فيما اراد ان بعد شيئا وشا ان يغير الشيء موجودا ان يقال  
 ان اجري عاقبة ان يخاطبه ويقول كذا ان اجري موجودا فيكون ذلك الشيء ان يغير ويغير  
 موجودا فلا يبعد ان يراد بقوله المصنف وحكم ذلك هذا الاثر الذي هو فكاك **هو الاول**  
 ان قضائه وهو عبارة عن الفعل مع زيادة احكام يؤيد ان يؤيد بان القضاء بفعل  
 ففعله من سبع سموات فهو من الفعل الفعلية الراجعة الى الفعل بالحقيقة فان قضائه  
 الله تعالى قد يكون فعلية ان راجعة الى الفعل وقد يكون كلامية ان راجعة الى القول وقد يكون

ان لم يتعلمها



كذلك ليس صفة ذاتية ان لم يدخل في مفهومها سلب والا فصفة سلبية كالسلام الى السلامة  
 عن التعارض مطلقا في ذاته وصفاته وافعاله فصفة سلبية وقيل معناها هذه السلامة والبرائة  
 ان هو مطلق للسلامة في المبدأ والمعاد فيكون صفة فعلية وقيل معناها تسليم على خلقه فلا يملك  
 سلام قولاني رب ربي فيكون صفة كلامية ووجه فائدة المقصد الرابع من المرصد السادس  
 من مواقف الالهيات من شرح الكواف واعلم ان قضاء الله تعالى عند الاشعة هو ارادة  
 الارادية المتعلقة بالاشياء على ما هي عليه في الابرار والقدرة على ما لا على قدر محدود  
 وتقدر بمعنى في ذاتها وافعالها واما عند النظر السفة فاقضاء عبارة على علمه بما ينبغي ان  
 يكون عليه الوجود حتى يكون على احسن النظام واكمل الانظام هو المستعمل عندهم بالاشياء  
 الازلية وهي مبدءا فيضاد الموجودات من حيث حكمها على احسن الوجود واكملها والقدرة  
 عبارة عن توجهها الى الوجود العيني باسبابها على الوجه الذي تقرر في القضاء والمفترزة  
 بكون القضاء والقدرة في الافعال الاختيارية العبادية من العباد ويشهد على ذلك  
 بهذه الافعال والاسناد وجودها الى ذلك العلم باختيار العباد وقدرتهم انهم كلامه  
 فعلم من ذلك ان القضاء عند اهل الحق هو من الصفات الذاتية دون الصفات الفعلية  
 كما علمه الشارح لكن كما سبق ذكر الارادة في المتن حيث قال وهي كلها ارادة فالتفسير  
 تفسير القضاء بان الارادة هي ان في قول المحض وقضيت يرد الى التكرار فذلك جاز في  
 هيما على الحق النوراني فان المحقق التفاضل في التلويح القضاء هو الحكم من الله تعالى والامر  
 والقدرة هو التذير والتفصيل بالاطار والابواب وفي كلام الحكماء القضاء عبارة عن وجود  
 جميع المخلوقات الكتاب المبين والنور المحفوظ بحجة على سبيل الابداع والقدرة عبارة عن  
 وجودها منقولة في الاجان بعد حصول الشرايط انتهى ولم يحل القضاء على الحق الذي اراده

كلامه

في التلويح

في التلويح ايضا للتأثير في التكرار مع قول المحض وحكمه فان القضاء على ما في التلويح  
 اشارته الى خطا التكوير كالحكم **هو الاول** والرضا انما يجب بالقضاء دون الحقيق  
 قيل عليه هذا ليس يستقيم فان التأمل رخصت بقضاء الله تعالى لا يريد ان يرضى بصفته في صفاته  
 كما اذا لم يرضى بصفته من صفاته الله باعتبار ذاتها وحقيقته اما عندنا فلا ان الرضا عندنا  
 عبارة عن تكلل الاعراض عما في شأنه صفة الاعراض عليه وغير التكوير من الصفات بحيث  
 الذات ليس شأنها صفة الاعراض عليه واما عند المفترزة فلا ان الرضا عندهم نفس الارادة  
 لا يتعلق بالشيء الا من جهة الابداع او من جهة الاعداء وهذا مرتين يشهد بصفته الرجوع  
 الى الوجود ان العبيد بالامر او هو الرضا بمقتضى تلك الصفة او بمقتضى وهذا لا يقتضي  
 تلك الصفة او متعلقه انفسه ولا يكون تعلق الرضا به من حيث الذات والحقيق بل  
 من حيث انه متعلقا بما او متعلقا بما يمكن مثلا مرضية من حيث انها متعلق القضاء او مقتضى  
 الرضا وليس مرضية من حيث الذات بدون ذلك الاعتبار ولا مشاغبة فيها **بغير**  
 ان كما علم من الاعراض المذكورة في الشرح وهو انه لو كان الكفر بقضاء الله تعالى لوجب الرضا  
 بالكفر والرضا بالكفر كقرآن الرضا بالكفر انما يكون كذا اذا كان الرضا به من حيث  
 لا مطلقا اذ لو لم يكن الرضا به من حيث ذاته بل يكون الرضا به من حيث هو مقتضى ان  
 حيث هو انه متعلق الرضا بغير مقتضى الجواب انه لو اراد برضا الكفر الرضا به من  
 حيث ذاته فالحلازمة التي ادعاها المحض من عندنا وان ارد مطلقا فبطلان التلويح  
 والحلازمة مسلمة وانت غير بان الرضا القلب على الله تعالى ان التكوير بل يتعلق بغيره  
 شيء او عدمه ايضا كالرضا بالعمل لا ستره في صفة ثم نقول انت غير ايضا بان الرضا  
 بهما يتعلق صفة بشي كعلق القضاء والقدرة والارادة بالابداع ذلك يستلزم الرضا بالمتعلق  
 ان الرضا به

الرضا به بالامور

فكأنهم

ناروه



ان متعلق الصفة التي هي القضا، من حيث هو متعلق مقتضى لا من حيث ذاته ولا من  
 سائر الجنبات كما يشهد به سلامة الفطرة واستقامة الطبيعة وما كان الرضا، الاول ان  
 الرضا، المتعلق بالخلق وتعلق الصفة بهذا المصل والمخت، للرضا، الثاني ان الرضا، المتعلق  
 بتعلق الصفة والرضا، الثاني بمنزلة الفرع للرضا، الاول اختار ان يرجع هذا الطريق  
 في الجواب عن الاخر ان المذكور في جواب الثاني بالحققة منع الملازمة المذكورة  
 في كلام المحقق مستند بان القضا، ام والكفر ام احو والرضا، باعدهما ان القضا، لا يجب  
 الرضا، بالاخر ان الكفر الذي هو مقتضى ذلك لا يكون خارجا عن فائدة المناظرة ولا في  
 مقتضى العقل غاية ما في الباب ان يكون ذلك لا خيرا من جواب وذلك لا يوجب والجلاب  
 الذي ذكر ان ربه وما ذكره الجواب من ان لا مانع للرضا، بصفة من صفات الواجب وقد عرفت جوابه  
 وهو ان امره ان ربه هو ان الرضا، يتعلق بالقضا، ولا شك ان تعلق القضا، بهما ان يصير  
 متعلقا للرضا، فلا يكون قوله والاصوب اه في محله قلنا على وجهه فانه دقيق  
 حكى عن عمر بن عبد الله انه قال ما الذي من احد مثل ما الذي مني بحسبي على في شرح المعاني  
 المعترلة في الشرور والقبائح فلهذا ان الله تعالى يريد من الابان وان لم يقع لا الكفر وان  
 وقع وكذا يريد من الناس الطاعة لا الفسق فتح ان الكفر ما يقع من العباد فلا يلزم اوجه  
 والظاهر ان لا يصير على ذلك رئيس قربة من عباد الله والتقصي عن ذلك بان يقال فالتكفر  
 انه كما اراد من العباد ما ياتهم وطاعتهم رغبة واختيارا لا كرها وجبر او اضطرارا فلا يجوز  
 تعصير ولا اضطراره له في عدم وقوع ذلك كالمكروه او اراد من العباد ان يفعلوا رادة  
 رغبة واختيارا لا كرها واضطرارا فلم يفعلوا ذلك غير مقتول وليس بشي ولم يقع هذا  
 المراد من رادة العبيد والخدم لعدم وقوع هذا المراد نوع تحقق عقوبة انتهى كلامه ايضا

الظاهر

نقول

نقول لا اقل من الشاعة وقيل في رد المقتضى عن كلام المحقق انه لا يقع من الارادة الغير  
 المجبرة الا الرضا، وهو مذهب اهل السنة والجماعة وهذا في رد كلامه قال عن  
 وليس له من يحصل اذ الرضا، عندهم ان عند المحققين هذا الارادة مطلق من غير تقييد بالامراض  
 وتوكل فاذ لم يرض الله لعباده الكفر لم يكن مريدا له ايضا عندهم وعندنا ان الرضا، به  
 الارادة مع ترك الامراض المماثلة لنفس ذلك الترك فالكفر مع كونه مراد الله عندنا ليس مرضيا  
 له تعالى كما يعرض عليه وطاعة الطبع مراد مرضي فانه ان الرضا، امر قد يجمع تعلق  
 الارادة في طاعة الطبع وقد لا يجمع ككفر الكافر فانه يتعلق به الارادة ولم يكن مرضيا  
 فيكون تعلق الارادة اعم بحسب التحقيق من تعلق الرضا، فكما تحقق رضا، كما يشي  
 تحقق ارادته به دون العكس كما في الكافر نعم خلف المراد من تعلق الارادة بان يتعلق الارادة  
 بوجود شئ او عدمه ولم يتحقق ذلك المراد تحقق عندنا ونشأ به العجز وان كانت تعديفية  
 فلا يجوز في حقها من ذلك على كبره وللعباد افعال اختيارية اعلم ان المؤمن  
 في فعل العباد ما قدرته فقط بلا قدرته من العباد اهلا وهو مذهب الجبرية او مجموع القدرية  
 ان قدرته الله تعالى وقدرته العبد لكن بلا تأثير لقدرته ان قدرته العبد بل المؤثر فيه قدرته  
 وحدها لكن اجري عاداته بانه يدبر في العبد قدرة واختيارا بلا تأثير لقدرته فاذ لم يكن هناك  
 مانع او جبر فيه فعله المقتدر ومعارنا لها فيكون فعل العبد مخلوقا لله ابداعا واعدانا ومكسرا  
 للعبد المراد بكسبه اياه مقارنته لقدرته واختياره وارادته من غير ان يكون هناك تأثير منه  
 او مدخل في وجوده سوى كونه مخلوقا وهو مذهب الشيعة اهل الحسن والاسم ومن يذو  
 خذوا او المؤثر في فعل العبد قدرة العبد فقط على سبيل الاستقلال بلا ايجاب بل اختياري  
 وهو مذهب اكثر المحققين او المؤثر في فعل العبد قدرة تخلق الله تعالى في العبد اذ افرنت

تحقق



حصول الشرائط وارتفاع الموانع كل ذلك ان حصول فعل العبد بقدرته ان يكون بالايدي  
 واستماع الخلق وهو مذهب الفلاسفة وفي شرح القاصد وذكر الامام الرازي وتبعه  
 بعض المعزلة ان العبد موجد لا فعاله على سبيل الصحة والاختيار وعند الحكماء على سبيل الجواب  
 بمعنى ان العبد ان الله تعالى يوجب القدرة والاختيار ثم يمايد جبان وجود المقدور وان  
 خير بان الصحة انما هي بالقياس الى القدرة واما بالقياس الى تمام القدرة والارادة فليس  
 الا الوجوب وانما لا ينافي الاختيار ولهذا حرج المحقق في قواعد العقائد ان هذا مذهب المعزلة  
 والحكماء جميعا نوع ابي والقدرة عند المعزلة بالاختيار وعند الحكماء بطريق الايدي  
 تمام الاستعداد ثم المشهور فيما بين القدم والمحدثين في كتبهم والمروء من امام الحرمين ان  
 فعل العبد واقع بقدرته واراؤه على سبيل الوجوب واستماع الخلق كما هو حال الحكماء عند  
 وهذا خلافا حرج به امام الحرمين فيما يوافقنا من كتبه فانه حرج في الارشاد بان الخلق هو الله  
 ولا فاق سواه وانما حوادث كلها حدثت بقدرته الله تعالى في فرق بين ما يتعلق بقدرة العبد به  
 وبين ما لا يتعلق فان يتعلق بالقضية بنى لا يستلزم تأثيرا فيه كالعلم بالمعلوم والارادة بفعل  
 الغير فالقدرة الى دونه لا تؤثر في مقدورنا افعال بل هذا حصول كلام شارح القاصد واكثر  
 في فعل العبد مجموع القدرتين اي قدرة الله تعالى وقدرته العبد على ان يتعلق بالفعل بنفسه وتوثر  
 في اصل الفعل وهو مذهب الاستاذ ابي اسحاق الاسفرائني فانه كما ذكره شارح المواقف طراز  
 اجتماع المكونين على اثر واحد واما افادة الخلق فيهما سبق وما استذكره بعيد ذلك فمذهب  
 الاستاذ فهذه القدرة العبد خلقه فعله عند الاستاذ وفي شرح القاصد ايا الاستاذ فانه  
 اراد ان قدرة العبد غير مستقلة بالتأثير واذ انتمت اليها قدرة الله صارت مستقلة بالتأثير او  
 بنوسط هذه الالاعانة على ما قدرة البعض فوجب من الحق وان اراد ان كلام القدرتين مستقلة بالتأثير

فقط او اكثر في فعل العبد هو مجموع القدرتين على ان يتعلق قدرة الله تعالى بالفعل بنفسه وتوثر  
 في اصل الفعل وان توثر قدرة العبد وضعه بان يجعله ان الفعل موصوف بكونه طاعة  
 او معصية الى غير ذلك من الاوصاف يوصف بها افعاله كما في لطم البتبع تا ويدا او ايزا  
 فان ذات اللطم واقعة بقدرته الله تعالى وتأثيره وكونه طاعة على الاول ومعصية على الاول  
 ومعصية على الثاني بقدرته الله تعالى وتأثيره وهو مذهب القاصد ان الحكماء فلا  
 فان قيل ليس ههنا احتمال اخر وهذان اصل الفعل بقدرته العبد وصفته بقدرته الله تعالى  
 لم يتعرض له قلنا لم يقل به احد المقصود ضبط المذاهب ون الا احتمالات العقلية  
 والمقصود الاصل والقرض الكل ههنا اي في قول المحقق والعباد افعال اختيارية  
 ان للعبد فعلا ينسب الى قدرته سواء كانت تلك القدرة جزءا المكون كما هو مذهب الاستاذ  
 او مدارا محضا كما هو مذهب الجمهور ويجب ان يعلم ان جميع احوال الحيوانات على هذا  
 التفصيل من الكسب الا ان بعض الادلة لا يجوز الا في المكلف فذلك خصوص العباد  
 بالذكر لا في جميع تكليفه لان العبد اذا لم يجدد عنه الفعل اصلا لاني فيه الكسب  
 ولان جهة الابداد فهو بمنزلة الجاد وبطلان تكليف الجاد معلوم بالضرورة ولا نزاع  
 لاحد فيه واما قوله ولا تنسب استحقاق الثواب ففيه نظر من ذكره وهذان النوا  
 والفتا فعل الله وتصرفه فيما هو خالص حقه فلا ياتل عن حيثما كالا ياتل خلق  
 الاحراق عقيب مسكن وقدير وعلى التجربة ايضا بعدم القابلية بالتكليف كما به  
 بعدم صحة التكليف ينبغي لو لم يكن للعبد فعل اختيارى اصلا لصار التكليف بلا فائدة  
 لان مدار التكليف طلب الفعل او طلب الترك عما يشانه بشخصه الفعل وانما لم يكن  
 من شأن العبد الفعل لصار التكليف غير مفيد ولا يرد بهذا اي بعدم فائدة التكليف على



الاشهر بان يقال لو لم يكن لقدرة العبد تأثير في فعله لصار التكليف بلا فائدة وانما  
 قلنا انه لا يرد على الشيخ الاشهر بعدم فائدة التكليف جواز ان يكون التكليف واجباً  
 للعبد الى اختيار الفعل كما هو ربه والى اجتناب الفعل الممنوع منه فيتحقق التكليف فائدة  
 فان قيل تعميم علم الله تعالى ارادة الجبر لازم الى آخرة وقال ان يقول قدمه  
 هذا السؤال بعينه في قوله فيكون الكافر مجبوراً فيكون ذكره ههنا لغواً ونكراً  
 فان محصل السؤالين ان الجبر لازم على تقدير تعميم ارادة الله تعالى ومحصل الجوابين ايضا  
 واحد هو انه مع ارادة وقوع الفعل باختيار العبد يمكن ان يجتمع بان هذا السؤال  
 المذكور ههنا بيان الجبر وعدم الممكن بالنسبة الى كل ممكن سواء كان موجوداً او معدوماً  
 حيث قال لما ان يتعلق بوجود الفعل فيجب وجوده وما سبق من قوله فان قيل فيكون  
 الكافر مجبوراً به بيان الجبر بالنسبة الى الموجودات فقط حيث قال الكافر مجبوراً في كونه  
 وانما سقى في فسقه فان فيه اثبات الجبر بالنسبة الى الكافر المتحقق فلا يغير ذكر السؤال  
 لغو ولا تكرار ولا يمكن ان يجتمع بان قد حصل السؤال والجواب ههنا فيفعل هناك لانه بين  
 لزوم الجبر من تعميم الارادة والعلم ههنا في السؤال ولم يبين ثم في الجواب ايضا ذكر الفعل  
 وانكر ههنا بخلاف الجواب السابق **فوجب الا ان** وان لم يجب وجوده ما يتعلق  
 به العلم والارادة فاما ان يتصور وجوده او يمكن فان امتنع كان العلم بان يوجد جهلاً  
 وتختلف الارادة عن ارادة وان امكن جازان لا يوجد وذلك بوجوب جواز انقلاب علمه تعالى  
 جهلاً وجواز تخلف المراد عن ارادته والكل بطور هكذا الى الابد لا امتناع بينه وتعلق علم  
 الله تعالى و ارادته بعد شئ لا متصور وجود ذلك الشئ ووجوب عدمه والا ان لم يتصور  
 وجوده فاما ان يجب او يمكن فان وجوب وجوده كان العلم بان يعلم جهلاً وتختلف المرادة

بعد

فيتمتع

والفقير الحق

ايضاً

ارادة  
عن

عن ارادته وان امكن جازان لا يعلم وذلك بوجوب جواز انقلاب علمه تعالى  
 تختلف الارادة عن ارادته من ارادته والكل باطل وتعالى ان يقول يرد على الشيخ المذكور ان  
 سألنا هذا الغاية اذا كانت تعلق الارادة عاماً بجميع الممكنات المتصورة وجوداً وعدمه  
 الى ذاته واللازمية ونحن معك في الاشارة لا نقول به وكيف واثبت جبراً في العلم  
 الازلية ليست بالارادة عندنا لان تعلية ارادة لا يتصور الا بعد تعلق الحادث  
 بالزمان والمصدق بالحدث الزماني حادث زماناً بالضرورة فتعميم الارادة محلي  
 حيث لا يتحقق الارادة بالعدم اصل الا في العدم الازلية ولا العلم  
 الغير الازلية لان اثر القدرة والارادة لا يكون الا موجوداً اولاً وروى في الحديث  
 الرقيق ما شاء الله تعالى كان وما لم يشأ لم يكن وفيه تعبير بان العدم ليست بالمشية  
 والارادة عند من حكم بانها المشية والارادة والاظهر في تقدير السؤال ان يقال ان  
 تعلق الارادة بالوجود يجب واللازم التعلق ولن يتبين بلين به والا ان  
 لم يتعلق الارادة بالوجود بوجوب العلم ويتصور الوجود لانها الارادة على الوجود  
 وعدم العلم لوجود العلم لشيء فنعدم الارادة لم يتحقق على الوجود  
 فيتمتع ويتحقق على العلم فيجب هذا والمضادة لما جرد والتعلق عن الارادة في فعل  
 نفسه كما لم يتوجه السؤال بتعميم الارادة عليهم فانهم قالوا يجب ان يتعلق ارادته  
 بوجود فعل المخل او تعلق بعينه وفعل العبد فتختلف مراده من ارادته كما ومنشأه فكذلك  
 كما سبق ههنا فيقولون ان ارادة الله لا فعل العباد وجوداً او عدماً ليست الارادة  
 نقد بصفة دون ارادة القوم الا جاء التعلق في الاول ليس بمتصور والمثبت عندنا الا  
 التفرقة بينية حكم بالمشية التعلق مطلقاً سواء كان بالنسبة الى الفعل نفسه او الى فعل

جهلاً

ولم يفعله العبد

ارادة

غيره



فان قيل فيكون فعل الاختيار واجباً قديماً بهذه المقدمة ايضا كما يقع  
 المقدمة الثانية وهذا ينافي الاختيار اما منع الثانية فكما ذكرنا في من ان الوجوب  
 بالاختيار محقق له لا منافا اما منع المقدمة الاولى فلاننا نقول وجوب فعل الاختيار  
 انما يلزم اذا كان علمه سببا لاختيار العبد فله مقدم عليه بعلمه وليس كذلك كما تقدم  
 من ان العلم تابع للمعلم فلا يكون سببا له فلا مدخل للعلم في وجوب الفعل وسبب القدرة  
 والاختيار وكذلك الارادة اذا تفرعت من علمه سببا لاختيار العبد للفعل يعني اذا تعلق  
 علمه بان العبد فيما لا يزال يختار الفعل مثلا فتعلق ارادته بما لا يزال على وفق اختياره  
 العبد لا تقبل الارادة سببا لاختيار العبد لانها متفرعة على العلم التام فلا يستدعي وجوب  
 الاختيار فلا يجبر الفعل الاختيار واجباً من جهة تعلق الارادة ايضا كما لا يغير واجباً  
 من جهة تعلق العلم فتأمل **مع الاصل** بالوجوب بالاختيار محقق للاختيار فلا يكون فعل  
 العبد كونه الجاد كما هو دعوى الجبرية وهو المقتضى من كلامنا هنا واما ما يقال ان ذلك  
 الاختيار من العبد للفعل ليس وجوده من العبد لانه لا يوجد شيئاً أصلاً كما هو رار اهل الحق  
 فيكون وجوده من الله تعالى ايضا كفعال العباد فيلزم الجبر لان الله تعالى لم يوجد الاختيار  
 لم يقدر العبد على الفعل أصلاً وبعبارة اخرى الاختيار وجوب الفعل اذ لا يمكن للعبد من  
 ترك الاختيار لان وجوده من الله ولم يتصور منه سبب ان لا يوجد الفعل لان ارادته تعالى  
 مستغنى بما في ذلك الفعل بعد تحقق اختيار العبد وقد تحقق الاختيار فوجب وجوب الفعل  
 وبالحكمة لزوم الجبر من جهة ان الفعل واختياره كليهما من الله لان العبد يرد عليه ان هذا  
 انما يقع اذا كان الاختيار امراً وجوداً متحققاً في نفس الامر محتاجاً الى مدبر لا يجوز ان  
 يكون امراً اعتبارياً كسبب القدرة او توجبه النفس وغير ذلك من الامور التي لا تختص بالآل

الفعل

والناظر

والناظر فيكون المقتضى من العبد من غير لزوم خالقته العبد بل نقول ان القريب بالقطع هو  
 عبارة عن تعيين القدرة احد طرفي الفعل والقدرة وان اوجبت الله تعالى العبد ولا يكون  
 اختيارية بالنسبة الى العبد لكن التعيين الحاصل من ذلك القدرة امر لاختيار العبد كحصول  
 من العبد بطريق الاستقلال ولا يلزم خالقة العبد بالنسبة اليه لانه من الاختيار التي لا يتوقف  
 حصوله على التأثير والتأثير هو الذي يصرفنا الى المدح والذم والثواب والعقاب وغير ذلك  
 وفيه يمتاز فعل العبد من حركة الجاد كما سيجي تحقيقه ان شاء الله تعالى هذا فنقول نعم ان ذلك  
 مذهب الشيخ الامام الحسن الاشعري وهو جبر متوسط وشرح المقاصد كيف ما قال بعض  
 ائمة الدين انه لا جبر مطلقاً كما ذهب اليه الجبرية ولا تفويض مطلقاً كما ذهب اليه القدرية ولكن  
 امر بين الامرين لان معنى الجبرية القوية لا فعال العباد على قدرته واختياره والمجبرية  
 البعيدة على مجزأ واضطرار يقال بعض العقلاء الموهوم من هذا الكلام ان الآل بالافعال  
 الى الجبر ولذلك كان الاولى ان يسلك في هذا المقام بطريق السلف ويترك الجبرية ونقول نعم  
 عليه ان الله تعالى الذي لا يهتدون مذهب الاستواء بل سخطوا في ذلك يلزم على مذهبه  
 الجبر المتوسط اذ لقدرة العبد مدخل في التاثير فان المدخل في فعل العبد عنده ليريدنا  
 الله تعالى بالاستقلال ولا قدرة العبد بالاستقلال بل مجموع القدرتين فله ان يقول ان  
 وجود الاختيار وان كان من الله تعالى لكنه يمتنع الارادة فهو صفة من شأنها ان تعلق بكل  
 الطرفين بلا داع ومرتجح اعمى بين لهما فان الارادة كما بين في احد طرفي المعلوم من غير  
 احتياج الى مرتجح او كذلك الاختيار مرتجح بنفسه من غير احتياج الى مرتجح مبين فيكون  
 الاختيار من الله تعالى لا يستلزم الجبر كما ان صدور ارادته عن ذاته تعالى لا ينافي كونه

ان الكسب



خيار

مطلب فاعل موجب

الكلام

القول

كما فاعلا بالاختيار بالاتفاق بالنسبة الى ما وجد بالارادة الصادرة منه بالاي <sup>و بالحكمة</sup>  
 كذا يصدر عنه كما بالقدرة والارادة فهو فاعل بالنسبة اليه وكلما يصدر عنه كما من قدرة  
 و ارادة فهو فاعل موجب بالنسبة اليه فالتكليف بالنسبة الى صفاته كما فاعل موجب بالنسبة  
 الى فاعله كما يصدر عنه كما بالقدرة والارادة فهو فاعل مختار فالعبد وان كان بالنسبة  
 الى ايجاد الاختيار مجرد مضطر لكن بالنسبة الى الافعال التي تصدر بهذا الاختيار فاعل  
 مختار فلا يلزم الجبر عند فهمه واما على مذهب الاشعري فلا يتصور هذا التوجيه لان وجود  
 صفة شئنا ان يتعلق بكل من الطرفين بلا داع ومخرج غير مجوز عند هذا غاية ما ينبغي  
 في تقرير كلام المحققين في القول بعدم تجبر الاشعري به وجود الصفة المذكورة في حال  
 ما لم يصح النقل منه هذا يريد على مذهبهم ما اوردوه المحقق على انبئات الارادة في وجود تلك الصفة  
 لا سيما انه الترجيح بلا مرجح وقد مر حقيقة فان نسبة فاعله **هو الاول** وايضا متفق  
 بافعال البارز فان افعاله كما اختار به باتفاق المتأخرين مع جريان الدليل عليه اما  
 توجيه النقض بالعلم لاننا نقول ان الله كما علم في الازل انه يوجد بعض الاشياء و  
 يترك البعض ويبقى البعض بالاختيار فيما لا يزال فيكون فعله الاختيار اما واجب الصدور  
 ان علم الاتيان به بالاختيار او امتنع الصدور ان كان علمه خلافا واما توجيه النقض بالنسبة  
 الى الارادة فهي على اربعة تعلقات <sup>بها</sup> ايضا كسلف العلم اذ يمكن اجراء الدليل بان يقال  
 انه كما يريد في الازل فكل ما تركه بالاختيار فيما لا يزال فيكون فعله الاختيار واجبا او  
 مستغنا وهذا بناء على الاختيار اما اذا كان تعلقاتها حادثة عند حدوث المراد فلا يمكن اجراء  
 الدليل ولا يتحقق السابق ولا الامتناع السابق حيث لا يتعلق بحدوث الحادث برده عليه انه

يكن

كانت

يكن التوجه النقض بالارادة ملحقا سواء كانت تعلقاتها حادثة او قديمة اما اذا  
 قديمة فليذكرنا واما اذا كانت حادثة بان يقال ان يتعلق فيما لا يزال بايجاد شئ وجب  
 وجوده وان يتعلق به بانعدام شئ امتنع وجوده فبطل الاختيار وقد يجازى عن هذا  
 النقض بالفعل الاختياري ما يكون فاعلا <sup>شكنا</sup> من تركه عند ارادة فعله لا بعد  
 قالوا اختيارا التمكن من ارادة الفعل حال ارادة الشئ لا بعدا وهذا متفق ففعل البارز  
 لان ارادته قد تمت متعلقة في الازل بانه يقع في وقته وكان يمكن في الازل ان يتعلق امر ارادته  
 كما بان ترك كابد الفعل وليس قبل تعلقاته بالفعل علم ولا يتعلق علم موجب له ان لو قدح <sup>الفعل</sup>  
 وتركه **اولا** قبل الازل كما حصل ان يتعلق العلم والارادة معا فلا محذور بخلاف ارادة  
 العبد فانها حادثة مسبوقة متعلقة العلم الازل والارادة الازل فيحقق الوجوب <sup>والامتناع</sup>  
 السابقان المتأنيان لاختيار العبد يريد عليه ان يتعلق ارادة الله كما بوجود شئ من  
 الممكنات يمكن بالضرورة وقد تقرر في مكانه ان الممكن ما لم يبق واجبا من سببه لم يتصور فعله  
 فيكون متعلق ارادته كما ايضا مسبوقا بالوجوب السابق فثبت **هو الاول** وبالضرورة ان  
 القدرة العبد و ارادته في خلاف بعض الافعال كحركة البطش دون البعض كحركة الارض  
 لا يقال محذور كلام الشارح هو انه كما حكم براهمة العقل بوجود صفة العبد فارقته  
 بين كون البطش والرخس حكم ثبتا في فعله فان صدق حكمه الاول صدق حكمه الثاني  
 فيكون مذهب القدرية حقا وان كذب الثاني كذب الاول فيكون مذهب الجبرية الى البطلان  
 وعلى التقديرين فلا يتوسط لانا نقول لا يخفى انه حكم بالبدئية في تأثير القدرة الحادثة  
 بجميع نبت انتفاعه بالقدرة الطبع ولم يرد ان يثبت العلامة بكلامه هذا بل اراد ان الضرورة

بها لا يختص بالضرورة



حاكم بالظن والمكش بالذوران وجودا وغدا بين بعض الافعال وحرف قدرة العبد ان  
 كل واحد من القدرة وجد الفعل وكلما عدم عدما كالمادة للذلية وذلك لا يستدعي تأثير  
 القدرة الحادثة في بعض الافعال المذكورة فليس كالمادة بالترتيب المحقق ووجه ذلك ان  
 وعدم ما كالاوق بالنسبة الى الله تعالى فان النار والاحراق مثل زمان وجودا وعدمه  
 كالمادة مع ان الحادثة في الاحراق ليس الا الله تعالى ولا فعل كلام ان رجع الى القدرة فحكمه  
 بانها تفرع كون ذلك المحل فاسد ادلا على ان القدرة فيه انما تفرع عليه ان الدوران كالتفرع  
 في علم اصول الفقه على علمية المدارك لا يدور في ما فيه **هذا الاول** ونحقيقه ان حرف العبد  
 قدرته وارادته الى الفعل كسب وتوضيح ذلك ان حرف العبد القدرة الى الفعل عبارة عن  
 جعلها ان القدرة متعلقة بعبد والفعل والارادة جعل القدرة متعلقة بعبد والفعل يتبين  
 وترجيح من بين سائر الافعال بسبب القدرة فان الفعل الاختياري الذي يسببها ما شئت ان  
 كسبا ليس الا ذلك التبعين من الترجيح ففقدت الفعل واليجاد ليس الا من الله تعالى وتبين ذلك الفعل  
 وترجيح الوجود لا يلزم من ذلك ان يكون العبد خالقا موجودا لان اثر الخلق والايدي  
 وانما اثر الوجود والتعيين والترجيح من الاختيار والانتزاع واليجاد والاختيار  
 وقد رتبته في الاحكام من جهة التعيين وهذا تفصيل ما ذكره شارح المعاهد ان  
 للعبد قدرة يختلف بالنسبة الى الافعال كقوتين احد طرفي الفعل والترجيح ولا يلزم منها  
 وجود امر حسي في الامر لا خفي الذي يجب من العبد واليجاد من وجود الامر هو كسب انتهى كلامه  
 فان قيل هذا لا يوجب التمكن من الجبر لان قدرته اثره الواجب ونسبة الكسب الى قدرته العبد بالوجود  
 كما هو مقرر في هذه العبارة المتقدمة في شرح المعاهد فناب كحيل الاختيار فلما نعلم ان نسبة

مثلا

وجب

يدل

ليس

العبد

القدرة

الى قدرته بالوجوب لكن الاختيار في جعل الارادة متعلقة بوجود الفعل او تركه فنقول ان  
 يتحقق بوجود القدرة وهو ان وجود القدرة يتحقق بتعلق الارادة بهيئة ان متعلق الارادة  
 بوجود الفعل فيسببها بالان يخلق الله تعالى في الحرة صفة متعلقة بالفعل تعلق التعيين  
 والترجيح ولا شك ان لا يجب للعبد جعل القدرة متعلقة بوجود فعل او تركه فهو بالاختيار في  
 ذلك الجعل ولا معنى بكونه كسبا اختياريا لا الهنا فان قيل فيلزم احداث الامور بالاجزاء والاشياء  
 الدور وذلك لان ذلك الجعل ان كان مستندا الى الله تعالى اذ وجب من العبد في الامر الاول  
 وان كان محتاجا الى مرتبة هو غيرهما فانما ان يذهب الى غير النهاية فهو الامر الثاني وان عاده فهو الامر  
 الثالث فلما بهذا الحرف الترتيب بدلت في ما يتبع في غير الارادة واما بالنسبة الى الارادة فلا يجوز ان  
 يكون الارادة متعلقة بمرتبة متعلقة بامر من غير لزوم الترجيح بل امر في ولا الامور المذكورة فتفقد  
 ان حرف الارادة ان جعلها الى الارادة متعلقة بالفعل ان تعلق الارادة بالفعل لا يجب ان يستند  
 الى غير ما يجوز ان يكون الارادة في نفسها متعلقة بشئ من غير استند الى امر اخر كما مر في بحث  
 ارادة الله تعالى وشارعها كسب يتولد بمجرد ان يكون تعلق الارادة بالله تعالى على ما عرفت في ارادة  
 الله تعالى في الكلام ومقصود هو ان الله تعالى خلق الارادة في العبد من غير ان يكون للعبد دخل  
 في وجوده لكنه من شأنها صحة التعلق بشئ وعدمه في ذاتها من غير احتياج الى امر اخر فان تعلق  
 ارادته بشئ خلق الله تعالى بطريق جبري العادة صفة متعلقة بالفعل مرتبة لا حد في الفعل  
 معينة لا فذلك التعيين والترجيح ليس كسبا وهو ان كان لا وجود والقدرة غير متعلقة عنه كسب  
 عاده الله تعالى لكنه كتحقق الاختيار بالنسبة الى الارادة اذ يلزم ان يريد ويصح ان لا يريد ان  
 اراد فعله خلق الله تعالى قدرته به بتعيين وترجيح ذلك الوجود فوجوده الله تعالى وان لم يوجد  
 فلا يتبع ولا يترجح ولا يوجب قدرته وجود الفعل وتحقق ارادة العبد واختياره فلذلك نديم

الكسب

مخلص

بني



ويخرج كونه ونياب بسبب كونه طاعة ونياب بسبب كونه معصية ولا يلزم الجواز الاستقلال  
 هكذا حقيقة المقام ولا تنفع ال ما قيل ونبال واذا عرفت ذلك علمت مع كل واحد من طرف القدرة  
 ومن الارادة وعلت الفرق بينهما وهذا من طرف الارادة بسبب نفي القدرة عن  
 بالطبع وقيل في تحقيق ما بينهما وبين الفرق بينهما ان من طرف القدرة عبارة عن قصد  
 استعمالها لوجود امر مباحين لغير الارادة الذي هو قصد الوجود وغيره لان من طرف الارادة  
 هو العقد الذي يحدث الله سبحانه بطريق جري العادة عند القدرة المحيطة بالمرحوم لذكر الوجود  
 كما يسمى في بحث الاستطاعة قال فيه ان سلامة الاسباب مناط خلق الله القدرة الحقيقية  
 عند القصد بالفعل فيعد السلامة لاحاجة من جهة القصد الى الفعل فيكون وجود القدرة  
 متاخر عن ذلك الذي هو من طرف الارادة تاخره بالطبع اذا ما لم يقصد العبد ما يريد جديته كما في القدرة  
 وفقه بالزمان لان ابي والقدرة ليس في زمان ذلك العقد لا قبله ولا بعده ولا شك ان  
 من طرف القدرة متاخر عن ذلك العقد لان قصد جعل القدرة متعلقه موقوف على جعل الارادة  
 فانها ما لم تقرر موجودة لم يتصور قصد جعل متعلقه وقد مر ان القدرة متاخر عن العقد الذي  
 هو من طرف الارادة بالذات ولا فناء في ان المتاخر عن القدرة المتاخر عن القصد بالذات متاخر  
 عن القصد لان المتاخر عن المتاخر عن الشيء متاخر عن ذلك الشيء ولا فناء في ان المتاخر عن المتاخر  
 فيكون من طرف القدرة غير من طرف الارادة وهذا ما قيل في تحقيق ما بينهما وبين الفرق بينهما  
 ليس بشئ لان قصد الاستعمال استعمال القدرة كما عرفت به تعالى المذكور يجب ان يكون  
 متاخر عن القدرة اذا قصد المذكور يتحقق ان توجد القدرة قبله لانه لا يمكن ان يستعمل  
 ذلك القدرة اسبق على القصد قبل القصد ولا عند القصد لوجوب تقدم الفعل على القصد  
 بالزمان اتفاق المتكلمين بل يجب ان يستعمل بعد القصد فيكون من ذلك ان لا يكون القدرة

قد مر ان القدرة لا يكون  
 في زمان ذلك العقد  
 بل في زمان  
 قبله ولا بعده

القصد

قصد

مع الفعل

قد مر ان القدرة لا يكون  
 في زمان ذلك العقد  
 بل في زمان  
 قبله ولا بعده

مع الفعل كما هو متدبر في المحنة ثم يرد على تعالى المذكور انه لم لا يحسن تعالى ان يكون من  
 القدرة بعينه القصد الذي يحدث عند القدرة والقول بان من طرف القدرة متاخر عن القصد  
 بمرتين او مراتب لا يستدعي التعارض بالذات والتعارض لا يخبر ان لا يتاخر في العينة  
 الا ببيان الجواز في الان والجزء مقدم على الكل بالطبع مع انه غير لازم في الخارج  
 فيجوز ان يكون من طرف القدرة عن القصد ويكون هو باعتبار ذاته مقدما عليه باعتبار كونه  
 قصد الى الفعل ولا يحسن ان تقدم الشيء باعتبار ذاته لا يتاخر تاخره بالطبع كما في قوله  
 رماه ففعله فان الرمي باعتبار اقصائه الى الموت يكون قولا عينية مع ان الرمي باعتبار  
 ذاته مقدم عليه باعتبار كونه قولا فان سبب القتل مخصوص بهما الذي من غير شئ بسبب  
 الشئ يكون متقدما عليه لكنه باعتبار اقصائه الى الموت يعتبر عن القتل وذلك ان حيزه  
 عن القتل عند تحقق الموت يرد عليه ان هذا القتل لا يقع لان القتل بالحقيقة ازالة الحيوة  
 والرمي حركته مخصوصة قد يعتبر بها القتل وقد لا يعتبر فعدم كونه مقدا لا مناسبة بينهما  
 احلا اما اذا صار مقدا للقتل يكون شرط القتل وجوده او عدمه فيحقق القتل موقوف  
 على ان لا يعتبر الرمي موجودا فيقدم فان العدم لم يوجد ولم يعلم كمن تحقق المعلوم هذا  
 شانه من الاسباب يمنع ان يعتبر المحيبي وذلك من ظاهر لا يخفى البيان **والجواب**  
 الله سبحانه عقيب ذلك خلق هذا التعقيب لتأخر المتأخر عن قوله عقيب ذلك التعقيب  
 الذوات وانما في بالطبع وهذا هو المحيبي على السبب في الموقوف وليس المراد به التأخر  
 بالزمان والآي وان لم يكن الامر كذلك بل كان المراد به التأخر بالزمان فقولنا باجي والله  
 عقيب من القدرة خلق تعقيب فساد لان القدرة يلزم ان يكون قبل الفعل مع انها مع الفعل  
 لا قبله كما تقرر ان اهل الحق عليه **والجواب** وينبغي ان يتأخر عن فعله دون الاخر فيكون



اذا كان الشك عبارة عن الاجتماع والانفراد المذكورين لا يشك في مذهب الاستاذ والى  
 الاستاذ ان لا يتحقق اجتماع اثنين على شئ واحد في وجه الاستاذ من ان قدرة العبد  
 مدخل في التأثير في اصل الفعل اذ لا يقدر بالاستقلال في التأثير والحكم وكيف فان قدرة  
 العبد عند جزمه المؤثر او شرطه في التأثير وجزمه المؤثر او شرطه لا يكون مؤثرا بالنسبة الى ما  
 هو جزمه مؤثره او شرطه وذلك بين فذلك كمال الشرح للحقا صدوقه فلهذا ما اما الاستاذ  
 ان اراد ان قدرة العبد غير مستقلة بالتأثير او ان الضمت اليها قدرة الله كما صارت مستقلة  
 بالتأثير بنسب هذا الاعانة على ما قرره البعض فرب من الحق انتهى كلامه وبالحكمة تحلى المؤثر  
 ان الحقيق للوجود بالنسبة الى افعال العباد بمجموع القدرتين لا قدرة العبد عند الاستاذ  
 فلا يلزم الاجتماع المذكور فلا يتحقق الشك في مذهبنا فان قيل يرد عليه ان الشك وان لم يلزم  
 بهذا الوجه لكنه من حيث انه لا سبب لافعال خالق آخر ورا قدرة الواجب الا يري ان المؤثر  
 بالاستقلال في افعال العباد بمجموع القدرتين لا قدرة الواجب فقط والمجموع المركب من قدرة  
 الواجب قدرة العبد غير قدرة الواجب بالضرورة وما يقال من ان الحكم ليس بجزء فان لم يلزم  
 فانما يلزم اذا كان الحكم والجزء حقيقين واما اذا كانا اعتباريين فلا يكون كذلك والحكمة  
 والجزئية بينهما من فيه كذا لا شك انه لم يترك من قدرة الله كما وقدرة العبد امر واحد  
 حقيقة فلما الجواب عن هذا الاراد وهو الجواب عن اراد الله الى على ذلك ان على وجه  
 ما قرره واستورد في تلك الحاشية ان شاء الله كما فان قيل محصل كلام صاحب القيل ليس  
 ذكره بل مراد به انه لو كان معنى الشك الاجتماع والانفراد المذكورين لا يشك في مذهب  
 الاستاذ اذ لا يتحقق على مذهب الانفراد اذ كل واحد منهما ان قدرة الواجب وقدرة العبد  
 جزءه عليه وجزمه المؤثر وفلما بهم كلام الحاشية ايضا فاعلم ان هذا التدعيم حيث قال في جوابه

يلزم م  
 العباد

ولا قدرة العبد فقط م

ان كلام المؤثرين منقوض بما له من في التأثير فلما هذا الاحتمال مردود كما سيجي اني  
 تحقق الانفراد واما التدعيم الذي ذكرته فالتفصيل عند تفسير هذا المسمى فلهذا كررنا  
 التدعيم اولى وصرفت عبارة الحاشية عن الظاهر المتبادر منها الى هذا التدعيم الابق  
 الاستاذ واذ انفراد ذكره فقول لو كان معنى الشك ما ذكره ان ربح لزم ان لا يتحقق في مذهب  
 الاستاذ مع انه اجمع الشك من مذهبنا فلهذا لا نه اثبت فالتا ورا الواجب قدرة  
 على وجه يتأني كمال قدرته الا يري انه قال فان فعل العبد بمجموع القدرتين والمجموع يتأني  
 قدرة الواجب وذاته وكون قدرته الواجب على افعال العباد منسوبة الى كمال القدرة  
 ومن شأنه الا كمال القدرة المستقلة وان اشتراكا لئلا يكون لا على وجه يتأني كمال  
 لانهم قالوا افعال العباد بالنسبة الى الله مع امتنع كاجاء الضدين وارتفاع  
 التقيضين فقدم كونه مقدورا لا ينافي كمال قدرته فان كمال القدرة بالنسبة الى الملكات  
 دون المنفصل يرد عليه ما سيجي تفصيله من منع كون قدرة العبد جزءا للمؤثر بالنسبة  
 الى فعله واجبة الحاشية عن هذا القول بانه فاسد ليس بشئ اما في المقدمة الاولى  
 وهي انه لو كان الشك هي الاجتماع والانفراد المذكورين فلا يشك لعدم تحقق الاجتماع  
 فلا نقول ان كلام المؤثرين مؤثر عند الاستاذ كما اشارنا في الحواشي الى  
 حيث وقفت الاستاذ اجتماع المؤثرين على انفراد فيتحقق اجتماع الاثنين على  
 واحد يكون كل من القدرة المؤثرين منقوض بما له من في التأثير فلما هذا الاحتمال مردود  
 قدرة العبد في التأثير غير مدخلية قدرة الواجب فيه فانفرد كل واحد منهما بخصه  
 فاذا ثبت الاجتماع مع الانفراد ثبت الكفر الحف والشك يرد عليه ان هذا  
 الجواب انما يتيم اذا ثبت ان قدرة العبد مستقلة بالتأثير من غير اجتماع القدرتين

الاستاذ

اجتماع م

واحد منهما مؤثر في الآخر لا شك يتحقق انفراد  
 كل منهما باذنه فليس بهما كل واحد م



الواجب او من شرطه الافعال بشرط قدرته الواجب فيكون قدرته شرطاً لفاعلية الفاعل  
 او الجبر كونه في فعل العبد فيلزم اشتراك العبد في الحقيقة او في الجزاء المؤثر وذلك لا يجب  
 الشك في وجوده من المحض اثبت بعد كلام شرط في المواقف لم يكن صريحاً في الاستقلال  
 التام بل بالجملة تالم بفعل من الاستعداد عبارة صريحة دالة على الجزئية والاستقلال بالمطابقة  
 بحيث لا يمتنع التعجب الصحيح والتأويل الموجه ان شرطه عليه فان قيل صحة الجواب لا يمتنع  
 على الامرين المذكورين اذا اشتراكهما في ان شرطه الجملة كما في الاثبات المشتركة فلما ان  
 اريد قدرة العبد مؤثرة وقدرته شرطه مؤثرية فيغير مسلح ولم يثبت بعد ان الاستعداد واجب  
 الى ان قدرة العبد مؤثره خالق لافعال غاية ما في الباب ان قدرة العبد شرط في تأثيره  
 افعال العباد وان كان شرطاً عادياً وان لم يمدح فلا مانع ان شرطه في ان يكون شرطاً  
 لفاعلية الواجب وان كان بغير العادة فمفهوم ان الاستعدادية لكن لا يفيد اشتراكهما في  
 اشتراك الواجب والعباد في شئ فان الواجب مؤثره خالق والعبد شرطه عادى لتأثير  
 الواجب اين هذا من ذلك فان قيل لو كان القدرة العبد شرطاً لتأثيره لكان متبهما عليه  
 لعدم وجود فيلزم الاشتراك والاشك في ذلك فلما هذا الالتزام مشترك بين الكسبية والاستعداد لان  
 المباشرة والكسبية سبب عادى لوجود الفعل والمنع مكابرة او جعل وامان المقدمة  
 الثابتة وهي قوله مع انه ايقع شره من مذهب المحقرة فلا نأقول لان ذلك وكيفية  
 نفوا قدرة الواجب بالنسبة الى افعال العباد وقالوا لا دخل لقدرة الواجب في وجود ما  
 واما عند الاستعداد فتأثير قدرة العبد جعل الله تعالى في المحض بفعله على ان تأثيره  
 العبد في بعض الامور الذي هو فعل العبد ليس الا جعل الله تعالى عند الاستعداد خلقه اي  
 خلق الفعل كذا لكان عليه وجه يكون انما يتجلى الله تعالى ليس في حق قدرته انما بالجملة

والواجب

الواجب

الواجب

كاديه

كاديه مذهب المحقرة لا يحال ان لا يجزى في ملكه الا ما يشاء وتقدر عليه والقول بان مذهب  
 منافي لكمال القدرة مردود بما سبق في بيان التام فان شئنا فارجع اليه **الاول** والى  
 علة للفعل ان علة عادية للفعل او جبرية كما عند وجود تلك العلة من غير خلف بالعادة  
 يعني ان عادة الله كما جارية على الجادة عند ما من غير خلف كما ان الله لا يخالق الله  
 جارية على الجادة الاحراق عند وجود النار من غير خلف الا ان يمنع مانع في الموطنة او علم  
 التامية للاحراق او غير ذلك والجمهور على انه اي العرض الذي خلقه الله تعالى في الجواهر بفعله  
 به الافعال وجعل يسمي بالاستطاعة شرطاً عادياً يتوقف الجادة الفعل عليه فانه كما  
 ما لم يرد الاستطاعة لم يوجد الفعل بغير العادة لكن لا يمنع التام كسب الملا في ان  
 النار فانه شرط للاحراق بالعادة وذلك ان تقول من شأنها ان من شأن الاستطاعة انما يتر  
 عند اي عند صاحب التبصرة فيكون علة كسبية الحقيقة ومن شأنها ان توقف تأثير الفاعل  
 عليها عند هم من الجمهور فيكون شرطاً كسبية الحقيقة لا يجب العادة فتأمل  
 فكان هذا كسب قدرة فعل الخير فيلزم ان لا يمان وجه استحقاق العبد للدم في ترك  
 الواجب وان لم يكن سبب القبح يعني بحد ترك القصد الخير يستحق في العاجل والعقاب في الآجل  
 وهذا استحقاق العبد للدم بهذا لا يمان استحقاقه للدم في فعل الكسبية لوجه آخر  
 ايضا وهو ان الوجه الآخر الحث، لاستحقاق الذم والعقاب صرف القدرة انما الى فعل الكسبية  
 وطلب لا يفتيه على ما سيجي تفصيله ان شاء الله تعالى والالتم وقبح الفعل بالا  
 استطاعة وقدرته عليه وهو لا يخفى على المتأمل ان هذا الكلام الذي هو على من يقول بتأثير القدرة  
 الحادثة وجواز سببها على الاثر فانه يلزم عليه وجود الاثر بدون المؤثر وهو بطر بالضرورة  
 والا لانه لم يكن الكلام انما على الثاني المذكور بل كان مبنياً على التحقيق فيكون عليه ان يلزم  
 وقوع الفعل

الاستعداد

الاول



اذ لا فرق بين الوجود والعدم في القوة  
فلا يكون الوجود مستلزما للعدم

بلا استطاعة في وجود الفعل حتى يسجل بدو ما يقع الشيء وقدره الفعل بلا استطاعة  
على كونهما متوحد في الفعل اذ لا تأثير لهما فيه لا يستلزم فيه الاول كامة امتناع بها الامر  
دون امتناع بها الصفة وذلك لان العرض لو سبق لامتنع ان يكون بقاء عين ذاته فيجب ان  
يكون زائلا عليه فلم يبق المكنى بالفعل بخلاف الصفة فانها بعد ان يكون باقية بقاء، بعد  
عين ذاتها فلا تنقض بقدرته الله تعالى اذ ليس من قبيل الاعراض عندهم فيجب ان يكون باقية  
مستمرة من الازل الى وقت وجود الفعل فلا يلزم من وجوده الاثر بدونه المحدث تغيير  
النفق بعد ان يقال وليكن على وجوب كون الاستطاعة مع الفعل لوجوب جميع مقدماته  
لزم منه احد الامور الثلاثة عدم بقاء القدرة في المكنت او اما حدوث قدرة الواجب اما قدم  
اثرها والكل بطوره اللزوم هو ان يقال لو كان قدرة الواجب مؤثرا في شيء من المكنت لزم  
ان يكون متارنا بالزمان لا سابقا عليه لا امتناع بها الصفة والمكان والارزاق بقاء المكنى  
بالمكنى وهو بطور ما ثبت المتارنة فنقول تلك المتارنة لما ازلية او يحصل فيما لا يزال فان  
كانت ازلية لزم قدم المكنى وهذا الامر الثالث وان حصلت فيما لا يزال يلزم حدوث القدرة  
وهذا الامر الثاني والاول وان لم يكن قدرة الواجب مؤثرا في شيء من المكنت فهذا الامر  
محصول الجواب عن النقص انه يجوز ان يكون الصفة ازلية الى وقت وجود الفعل  
فلا يلزم شي من الحالات بل يجب ان يكون ازلية مستمرة من الازل الى الابد كامة سابقا  
يوجد عليه ما من ان ان اريد بالصفة عدم الزيادة بحسب الامر والوجود الخارج  
فلم لا يجوز التفسير بهذا المعنى في الاعراض حتى لا يلزم جردا وان اريد كون احدهما  
عين الاخر مع كونهما صفتين حقيقتين موجودتين في نفس الامر فهو بدو في الاستحالة سؤال امور  
فقد اعترضتم بان القدرة التي بها الفعل لا المتارنة وحاصله انه قد وافق معناه في  
يكون

مستمرة من الازل

وهو وجوب كون القدرة التي بها الفعل معه واو جيتا مرا اخر لنفي الحكم فيه وهو وجود  
السابق على الفعل فانما لا تنفي ذلك اذ ليس كذلك في وجود المكنى السابق داخل في وجود  
شيئا الى المكنى الاستمرار اذ هو بالامر لا بوجود القدرة التي بها الفعل معه لو كان  
لها سابقا او لا فارتكابكم وجود المكنى السابق لا يخلصكم عن الاعتراف بوقوعه جواب  
المذهب الذي اختار الشيخ بعد ان قدرنا قبل الفعل اصله في شرح المواقف قال الشيخ واصحابه  
القدرة الحادثة قبله فضلا عن تعلقاتها به اذ قبل الفعل لا يمكن الفعل بل يمنع وجوده  
فيه والاول وان لم يمنع وجوده قبله بل يمكن فلفرض وجوده فيه فالحالة التي فرضنا  
انها حالة سابقة لبدء كذا بل هي حال الفعل هي محال لان كون المكنى على الفعل متارنا  
لا يستلزم اجتماع التقييدين اعني كونه مستمرا او غير مستمرا فقد لزم من وجود الفعل قبله  
مح فلا يكون مكنيا اذ المكنى لا يستلزم التمسك بالذات واذا لم يكن الفعل مكنيا قبله لم يكن متارنا  
قبله فلا يكون القدرة عليه موجودة في ولا شك ان وجود القدرة بعد الفعل لا يتقدم  
فحين ان يكون موجودة معه وهذا الخط انتهى كلامه فلم يبق منه ان الشيخ ذهب الى امتناع وجود  
القدرة الحادثة قبل الفعل وبعده ووجوبه معه واذا عرفت مذهب الشيخ فنقول مذهب  
المفسر له جواز ما ان يحدد قدرة الفعل بل وجوبها قبله لا انه لا بد من مثل سابق كما هو  
به في شرح المواقف وقد وافق الشيخ في ان القدرة مع الفعل كغيره من المفسر له كالتجربة وعنده  
عليه ابن الروندى وابن عيسى بن ابي عمير وغيرهم وقال اكثر المفسر له القدرة قبل الفعل وتعلق  
به ويستحيل تعلقا بالفعل حال حدوثه ثم اختلفوا في بقاء القدرة فمنهم من قال ببقائها حال  
وجود الفعل وان لم يكن القدرة الباقية قدرة على ذلك الفعل لا امتناع تعلقاتها به قال وجود  
مكنى يجب بقاءه الى زمان وجوده مقدورا فان شرط الوجود المقدور كالمسألة المخصصة

مثل  
به نحو بقاء

مع الفعل من انها توجد حال حدوث الفعل وتعلق به  
في هذه الحالة ولا يوجد القدرة الحادثة  
على الفعل

الحادثة  
القدرة قبل الفعل وتعلق به  
بشيء تعلقاتها بالفعل



المشروط في وجوده لافعال القدرة ذهابهم من بقائه او وجوده البقاء وجودا انتفاء القدرة  
 حال وجود الفعل كما يجوز واكلم انتفاء الفعل حال وجود القدرة **وهو الاول** لم يحدث فيها شيء اخر  
 لا سيما ذلك على الاوضح والآل وان لم يستل حدوث الحيف في العرض بلزم قيام العرض بالعرض  
 ان حدث فيه او جاز قيام العرض بالعرض ان لم يحدث وكلاهما باطلان بربطه عليه  
 هذا ما ينبغي ان ثبت ان الامر الى حدوث في العرض المرجح لتحقيق مقابلة الفعل الذي هو القدرة  
 في الزمان بحيث يكون له اموجودا متحققا في نفس الامر ولم يثبت بعد لانه يجوز ان يكون  
 الى دونه في العرض وهذا اعتبارا بامرا انشاعيا وعلينا مثل رسوخ القدرة فان الكيفية  
 النفسانية في ابتدا حصولها شمس مالا لعدم استحبابها وبقائها زمانا واستحقاق شمس ملكه  
 لرسوخها وتفرغا ولا شئ من الرسوخ والاستحكام والتفرغ وتباينها مع وجوده في نفس  
 الامر متمتع قيامه بمبدأ لايقال حدوث صفة الموجود فلا معنى لحدث امر اعتبارا لاننا نقول  
 نعم ان القدم والحدث صفتا الغير المسبوق بالوجود قديم والمسبق حادث على اننا نقول  
 يجوز ان يكون الوجود المعبر في الحدث اعني الى جرح ما نقر عليه في الفلاسفة ولو سلم فهو  
 لا يخفى في الاشكال يجوز ان يقال لم لا يجوز ان يمرض القدرة في الزمان انما امر يزعمه  
 للفعل ولم يكن له ما ذكره ان الحادث لا بد لغيره من دليل **وهو الثاني** ومن ههنا ذهب بعض  
 وهو الامام محمد بن ابي الحسن انه قال على الشيخ الاشعري اراد بالقدرة القدرة المجتمعة  
 بشرائط التباين فذلك حكم بانها مع الفعل وانها لا يتعلق بالقدرة والمفردة ارادوا بالقدرة  
 مجردة القدرة التي هي مبدأ الافعال المختلفة الحيوانية فذلك قد لا يوجد ما قبل تعلقها بالامر  
 المتفردة فهذا وجه الجمع بين المذهبين وبه يرتفع نزاع الفريقين قال صاحب الكفاية  
 وفيه بحث وتوجه به ان يقال القدرة الحادثة ليست مؤثرة عند الشيخ وكيف يصح ان يقال انه

اشافه

ان ثبت

هذا هو الوجه في ان القدرة المجتمعة هي التي هي مبدأ الافعال المختلفة الحيوانية فذلك قد لا يوجد ما قبل تعلقها بالامر المتفردة فهذا وجه الجمع بين المذهبين وبه يرتفع نزاع الفريقين قال صاحب الكفاية وفيه بحث وتوجه به ان يقال القدرة الحادثة ليست مؤثرة عند الشيخ وكيف يصح ان يقال انه

اراد

اراد بالقدرة القدرة المجتمعة بشرائط التباين وارجاب بعضهم عن هذا البحث بان  
 ارادوا بانها شئ في كلام الامام ما يعبر الكسب الى هذا البحث وال جواب اشار المحقق بقوله  
 الا ان الشيخ لما قيل بتاثير القدرة الى دونه ففسر اللفظ التاثير الواقع في كلام الرازي ما  
 يقع الكسب الذي يحدث ان القدرة الحادثة يحصل جميع الشرائط التي جرت العادة  
 حصول الفعل عند فساد الحاصل من كلام ان القدرة مع جميع الجهات الفعلية بالزوايا  
 كالارباب المعزلة او مع عاداتها كما هو رأي الشيخ الاشعري ومن تبعه يجب ان يكون متصفا  
 للفعل وذكر ضرورة لا فناء فيه اصلا وبدونها ان بدون جميع جهات حصول الفعل بها  
 او مع ما لا يجب ان يكون مقارنته بل يجوز ان يكون سابقة على الفعل ويجوز ان يكون مؤخره  
 ايضا وكلام الامام ان القدرة الحادثة من شأنها التاثير لكن عدم التاثير بالفعل لا يوجب  
 تعلقها بالقدرة **وهو الثالث** في كلام الامام اصلا كما لا يخفى  
 وانه ينبغي قيامها بالمحلى ان قيام الشئ وبقائه يعني ان بيانه امتناع بقاء الاعراض من غير  
 بيان امتناع ان يتقدم العرض وبقائه ذلك العرض كلاهما معا بالكل لذلك فام يستبين ذلك  
 كما نرى ان يقول سلمنا ان البقاء صفة وجودية زائدة على الباقي وسئل ان قيام العرض بالعرض  
 مستحيل لكن يلزم من بقاء الاعراض وجودية البقاء وقيام العرض بالعرض وانما يلزم ذلك  
 لو وجب قيام الشئ بذات ذلك الشئ وهو غير واجب لجواز ان يبقى العرض ويقوم  
 بقاءه بمجرك ذلك العرض لا بنفسه بكونه عرض فان حصل الاستدلال لال هذا العرض  
 لو كان باقيا وكان البقاء عرضا بلزم قيام العرض بالعرض لا امتناع قيام صفة البقاء  
 وموصوفها معا بالكل المحر صفة بغيره ان تبعية البقاء والامر صدف بل ان المحلى  
 موصوف البقاء في النتيجة على ما هو منس القيام بالمحلى عند تشكيلين والآل وان لا يمنع  
 قيام البقاء

وذلك

حصول



والوصف به بمعنى التبيين في التحليل كوصف بالبناء بل كان كل واحد منهما قابلاً بالبناء  
 في التحليل فلم يكن احدهما صفة للآخرى او ليس جعل احدهما صفة للآخرى اولى وابقى من  
 العكس مثلاً اذا كان سواد الجسم باقياً وكان بقاؤه قابلاً بالجسم فجعل البقاء صفة للسواد  
 ليس اولى من جعل السواد صفة للبقاء بل الكل الى العرض وبقاؤه صفة المحل المتبقي من العرض  
 ان احدهما صفة للآخرى ههنا لكن انما في قيام العرض منتهى فاعتمد على بقاؤه العرض  
 مثله ووجه الصعوبة فيه ان في هذا البيان والاستدلال هو ان المقدمة القائمة بالعرض  
 والبقاء لو كانتا بعيدين على العرض لما كان جعل احدهما صفة للآخرى اولى من العكس  
 جواز ان يكون بين التابعتين الامر في التحليل خصوصية مرتبة لتأخيهما احدهما بالنسبة  
 الى الآخرى ومنهوبة الآخرى فان تابع كشيء في التحليل كالبقاء مثلاً يجوز ان يكون تأخيراً  
 وصفه للآخرى التابيع لذلك الشئ ايضا كالسواد مثلاً فيصير السواد موصوفاً والبقاء صفة  
 له خصوصية ذاتية بينهما اي بين التابعتين **وهو الاول** المراد بسلامة الاسباب والآلة  
 والمكلف كما ينفك بالاستطاعة ينصف بذلك حيث يقال ذو سلامة الاسباب يعني  
 ان راجح ان المكلف وصفاً احصاها بعرض له بالنسبة الى الاسباب والآلة العارضة **المنقولة**  
 عن العارضة تعبر عن الوصف الاضافي تارة بلفظ محمول على الافاقية فمثلاً  
 لفظ الاستطاعة وتارة يعبر عنه بلفظ مفصل والآخر به عليها بالمطابقة مربي فلا  
 بين اللفظين ولا بين المعنيين الا بالاجمال والتفصيل وتطير القول وكثرة الحال فالتأني  
 لفظان والآن مع معنى واحد لكن احدهما محمول والآخر مفصل وكذلك المعنى المتفاوت بينهما  
 من حيث انه مستفاد من لفظ محمول ومن حيث انه مستفاد من لفظ كثره الى ان مفصل وانما  
 قلنا كلام الشارع على ذلك ان المعنى المذكورة امر اضافي وان الاختلاف

بالعرض

معاد

التميز

ليس

ليس من جهة التغير واعتبار الاجمال والتفصيل لان كون الاستطاعة وصفاً ذاتياً  
 وصفه حقيقة ومتنوع والآي وان لم يكن الامر كذلك بل كان الاستطاعة صفة حقيقة  
 لم يفرغ تفسيره بسلامة الاسباب لا يكون صفة للمكلف بالحقيقة لانها صفة الاسباب فضلاً  
 ان يكون صفة حقيقة له وما لا يكون صفة حقيقة لا يصح جعله تفسيراً لما يكون صفة حقيقة  
 فان قيل هذا السند المذكور لا يصح في نفسه ولا يصح سنده لتلخيص المذكور لان الاستطاعة  
 لم يفسر بسلامة الاسباب والسلامة فقط وان كانت صفة للاسباب لكن السلامة الحقيقية  
 بالاسباب لا يكون صفة للمكلف بالحقيقة وصفاً حقيقياً وعن الاستطاعة فيكون الاستطاعة  
 وصفاً حقيقياً لا بنائياً تفسيراً بسلامة الاسباب لانها ذاتية والحقبة لا يتحمل الا  
 برى انه لا يقال ذات سلامة الاسباب ويقال ان المكلف ذو سلامة الاسباب قلنا قد علم  
 وقد علم ان المكلف ذو سلامة الاسباب لا يفيد الا صحة المحل اي صحة حمل سلامة الاسباب  
 على المكلف بالاشتقاق ولا يفيد ذلك القول صحة التفسير صحة تفسير الاستطاعة بسلامة  
 الاسباب فلا يفيد ايضاً ذلك القول المذكور صحة تفسير المستطاع بذات سلامة الاسباب فان  
 قيل صحة تفسير المستطاع بذات سلامة الاسباب امر ضروري والاخبار مكابرة على تقدير تسليم  
 لا يفيد كونه الاستطاعة وصفاً حقيقياً وصفه ذاتية للمكلف ولا يوجب صحة تفسير الاستطاعة  
 على تقدير كونه صفة حقيقة بسلامة الاسباب هذا فالأقرب الى الفهم في هذا المقام ما افاده  
 بعض الأفاضل ان في حواشي شرح التلخيص من ان امثاله مبني على التسامح فان وصف المكلف  
 حقيقة كونه بحيث سلمت اسبابه ووصف اللفظ الدال مثلاً هو كونه بحيث يفهم منه  
 المعنى ووصف زيد في قولنا زيد قائم ابوه هو كونه بحيث يكون ابوه قائماً الى غير  
 ذلك ولو صرح امر متوهم في عدم سلامة الاسباب المكلف وجعله وصفاً له وفهم المعنى

لان سلامة الاسباب

للا سباب بل يكون صفة

قلناه



من اللفظ وصفه وقيامه اي زبد وصفه ان عليه ان سلامة اسبابه كما تكون حصة اضافية  
تعرض للكلف بالقياس الى الغير وذلك امر لا شبهة فيه والاشكال كبرية لمقتضى الطبيعة  
السيمة والفرق المستقيم والافعال ايضا ان الوصف الاول ان يكون الكلف حيث سلمت  
سلمت اسبابه كما يكون حصة لا حصة كذا الوصف الثاني ان سلامة اسبابه ايضا  
له حصة وقد مر كنه في صدر الكتاب في بحث صدق الخبر ولو لم يزل على العبارة على التسامح  
كما فعل السيد الشريف قدس سره في علم الاول وصحة التكليف تعتمد على هذا الاستطاعة  
والشرفه ان في كون مناط التكليف هذا الاستطاعة وان سلامة الاسباب مناط خلق الله  
القدرة الحقيقية عند القصد بالفعل عادة بعد السلامة ان بعد سلامة توفير ما في الآفة  
لا حاجة من جهة العبد ان جانب الكلف الى القصد يقع اذا سلم ان بعد سلامة جميع اسباب  
الكلف عن الآفة وقصد الكلف فعله المحذور او جده الله كما قدرة على ذلك الفعل في الكلف  
ثم الفعل بطريق جواز العادة فكان سلامة الاسباب بسبب عادي للفعل ولما كان التكليف  
باعتبار الافعال الاختيارية فيغير ما وجد بمنزلة السبب العادي لما مناطه بعد الاول  
ولا يكلف العبد بما ليس في وسعه تحريك الكلام في هذا المقام انه لا يطاق على ثلاثة مراتب  
افضل ما يتبع في نسبة كبح الضدين وتلب الخلق والاعدام القديمة بالذات والمرتبة  
الوسيلة منها ما يمكن في نفسه ولكن لا يمكن من العبد كهم تعلق القدرة الحادثة عادة سواء  
امتنع تعلقه به لا نفس مفهومه بان لا يكون من جنس ما تعلق به كخلق الاجسام فان القدرة  
الحادثة لا تعلق بايجاد الجواهر اصطلاحا لان يكون من جنس ما تعلق به لكن لا يكون  
من نوع او صنف لا تعلق به كالحيل والطيران الى السماء او انما ما يمكن في نفسه ويمكن  
ان العبد ايضا كمن تعلق بعدده ان بعدم وقوعه علم الله تعالى وادواته او اجرة الله

لذلك الكلف حيث سلمت اسبابه ايضا  
وصفا اضافيا لوصف لا بالقياس الى الغير

اسباب الكلف من سلام

بعد

بعدم فان شئ لا يتعلق به القدرة لان القدرة الحادثة مع الفعل وشئ لا يوجد ابدا  
فيمنع ان يصير متعلق القدرة الحادثة الى شئ او مرتبة الاولى لا يجد تعلق التكليف بها  
بالاتفاق كما انفق عليه صاحب المرافعة وعلى الاطلاق والشروط بناء على انه يستدعي  
تصور الكلف به واقعا والممتنع بل يقتضيه واقعا فيه ترد وكما طرح به شارح المتن  
واما انه لا يقع التكليف بها اتفاقا لكن في جواز التكليف بها اختلاف اتفاقا وهو  
ان التكليف بالمرتبة الثانية يجوز عندنا خلافا للمعتزلة واما المرتبة الثالثة فانه يجوز  
التكليف بها اتفاقا وكذلك يقع التكليف بها بالاتفاق فان يتبع كبر ما من اجرة  
الله تعالى بعدم ايمانه كالي آتيت بعد ما صيها اجماعا هذا الذي ذكرناه توجيه ما قبل  
تكميل ما لا يطاق واقع عند الاشعرى يعني هذا الذي ذكرناه توجيه الكلام الاخرى وتزويد  
لردعاه على حسب ما ذكره هو المشهور من ان النزاع في الجواز دون الوقوع والحاصل ان  
ان النزاع انما يكون في جواز التكليف بالمرتبة الثانية هي منسقة عادة واما الوقوع فنفس  
حكم الاستقراء وبنيها ومثل قوله لا يكلف الله شيئا الا وسعها والشيخ جعفر في التكليف  
بالممتنع العادي ففرض المنازع ان كان في الجواز الذي هو دعوى الاشعرى لا يبعد الاستدلال  
به على المنازع مثل قوله لا يكلف الله شيئا الا وسعها فان ذلك الاستدلال لا يبعد لان في  
الوقوع الجواز فلا يكون له دليل منطبق على الدعوى وان كان الفرض في الوقوع فلا  
نزاع لا تتم فيه ولا يكون مخالفا للكلام الشيخ ومن لا يقول به ان جواز التكليف بالمرتبة  
الثانية لم يكن عند مرتبة ثلث بل مرتبة ثمانية ولا يبعد ان تلك المرتبة الثانية من  
المرتبة الثالثة بان يجعله قسما مستقلا نظر الى مكانها من العبد في نفسه او لا اعاد بهذا  
الاعتبار عند القائل بما لا يطاق اما ان يمتنع تعلق التكليف منه فمقسم واحد واما ان يتعلق

التكليف فانفاق اخلاقا واما المرتبة  
ان الثانية هي كالأولى في ان لا يقع

نحو



التكليف فهو قسمان في غير قسمين وقد يوجب كلام الاشعري ايضا بان امره وقوع  
 تكليف لا يطاق دون الجواز فقط والدليل الدال عليه ان على وقوع تكليف لا يطاق  
 هو ان فعل العبد خلق الله الله تعالى وقدرته فالقدرة الحادثة غير موقوفة فيه وهو موقوف  
 ما لا يطاق وان التكليف قبل الفعل والقدرة الحادثة غير موقوفة على الفعل بل يكون معه  
 عند الاشعري فلا يكون التكليف الا بغير المقدور فيكون ذلك الفعل المكلف به مما  
 لا يطاق بهذا الاعتبار وهذا التوجيه مع كونه مخالفا لما مشهور فيه بعدد لانه  
 يستلزم كون كل تكليف كذلك لا تكليف ما لا يطاق لان التكليف بكل ما لا يقع  
 التكليف قبل ذلك المكلف به والى ان جميع ما وقع التكليف به ليس الا الله تعالى  
 بقدرته فيكون الجميع بالنسبة الى العبد ما لا يطاق وهذا يكون كل تكليف تكليف ما  
 يطاق لم يطاق لما في نفسه الامر ولا يقول الاشعري به ايضا وتوجيه كلامه بوجه جوهري  
 امر لا يقول به ولا يكون مطابقا لما في نفس الامر غير موقوفة فقد تبين الاول ثم ان عدم التكليف  
 بالنسبة الى جميع ما يقع عليه ان عدم التكليف بالمرتبة الثانية وهو ما يمكن في نفسه ولا  
 يمكن من العبد عادة لعدم تعلق القدرة الحادثة عادة ثم نقول ما ليس في الدرس وان  
 كان يجب المفهوم من كل واحد من المرتبتين الاولى لكن خصصنا بالمرتبة الثانية  
 بمرتبة قوله فيما سبق وانما النزاع في الجواز فانه يدل على ان المراد بالمرتبة الاولى  
 اذ لم يجوز احد وقوع المرتبة الاولى ولك ان ما ذهبنا الى القولين المذكورين الذين  
 احدهما ما ليس في الدرس والاخر ان النزاع في الجواز يقع لكن ان جعل هذين القولين  
 على العموم والاطلاق فيكون المراد بالمرتبة الاولى اعم مما يكون متصفا في نفسه  
 او متصفا عا واما الجواز جواز التكليف بذلك العام لا يقال في بلزم وقوع النزاع في جواز

قوله

المرتبة

المرتبة الاولى ايضا لان النزاع في جواز التكليف بالعام نزاع في جواز التكليف بكل  
 واحد من الخواص لاننا نقول ذلك بسبب لانه ان وقوع النزاع في جواز التكليف  
 بالعام لا يستلزم الشمول ان شمول النزاع في جواز التكليف لكل واحد من الخواص  
 لجواز ان يكون بعض خصوصيات العام الممكن العام متصفا بالذات بالاتفاق في جواز  
 العام بعض ان يغير محل النزاع دون الجواز الخالص وقد يقرض على ان التكليف  
 ما ليس في الدرس غير واقع ويقال ان له لب مكلف بالايمان وهو ان الايمان عبارة  
 عن تصديق النبي في جميع ما علم محبته به ان تصديق جميع ما جاء به النبي من الاحكام  
 الشرعية والنواميس والآية ومن جعلته ان بعض تلك الاحكام انه ان ابا لب لا يصدق  
 بالنبي ثم ولا تصديق احكامه فقد كلف ابا لب بان تصدق ان النبي ثم ان لا تصدق  
 ان يزعم ابا لب من النبي ثم لا يزعم هو من النبي شيئا ويثبت كافر او يلزم من ذلك  
 او عان ما وجد في نفسه فلا لانه لان الشخص اذا صار مصدقا للنبي ثم في جميع ما جاء به  
 وجد في نفسه التصديق بالنبي ثم في جميع ما جاء به فلو صدق بانه لا يصدق النبي ثم  
 في جميع ما جاء به صدق بنفي ما وجد في نفسه او التصديق بجميع ما جاء به النبي ثم موجودا  
 في نفسه والتصديق بذلك الخبر المحض الذي اخبر النبي ثم وقد قوله هذا الشخص  
 لا تصديق بجميع ما جاء به النبي ثم تصديق بنفي ذلك التصديق الذي وجد في نفسه  
 ذلك لا او عان ما وجد في نفسه فلا لانه وهو مستحيل قطعا مع انه مكلف به  
 بالاتفاق في علم انه يقع التكليف بالمرتبة الاولى وهي ما يكون ممكنا في نفسه فعلا  
 عن الجواز وفيه ان في هذا البيان بحث لان المصدق بجميع ما جاء به النبي ثم لا يجب  
 ان يجد في نفسه التصديق بما جاء به النبي ثم مع كونه حاصلا فيها لانه يجوز ان يخلف

الخواص  
 ان النبي صلى الله عليه وسلم قال ان الله يابسه ان يثبت

ممكن

من نفسه

ثم



العلم بالعلم فلم يجد في نفسه خلافاً نعم أي عدم خلق العلم بالعلم خلاف العادة بل قد  
 من المنسأ العادة لاني امكن منع في نفس الامر فبذلك الحربة الدليل بره عليه ان  
 العلم بالعلم بعد التدبر والانتفا قطع الحصول ضروري التحقيق ولو سلم ان العلم  
 بالعلم لا يحصل فيما لا يدفع الاغراض او المفترضة التي ادعى المحققين لزومها من  
 جمع بين التيقين والكذب في كلام النبي عم وغير ذلك دون ادعاء ما وجد في نفسه  
 خلافاً حتى لو لم يحصل العلم بالعلم لم يتحقق ادعاء ما وجد في نفسه نعم توجب الاغراض  
 على وجه قرة الشمس يحمل جوابه في الجملة لكن يمكن تصويره بوجه لا يوجب بهذا الوجه  
 بل لا يوجب بوجهه تذكر فيما سيجي ايضا وهو ان يقال يجب على المؤمن التصدق  
 بجميع ما جاء به النبي م وسائر اخباره فاذا اخبر النبي م بان هذا الشخص لا يصير مؤمناً مطلقاً  
 باخبارنا ووصل اليه هذا الخبر فان آمن ذلك الشخص لزوم كذب كلام النبي م ولزم ان  
 يعتقد ان هذا الشخص لا يصير مؤمناً ابداً بغير كاذب او باجملة هذا الخبر المخصوص الذي  
 اخبر النبي م بان يكون صادقاً فان آمن الشخص واعتقد بمضمون جميع اخبار النبي م  
 فانه اعتقد بمضمون ذلك الخبر المذكور ايضا فالاعتقاد بالمخصوص المتعلق بالخبر ان  
 لم يكن مطابقاً للواقع لزم الكذب في كلام النبي م وان كان مطابقاً للواقع صادقاً  
 فكل الامم لم يزد في نفسه وانما كان في نفس الامر وجود الاعتقاد الصادق المنسأ لانتفا  
 نفسه بمنع بالذات كاجتماع التيقين والانتفاء في التكليف بايان ذلك  
 الشخص تكليف بتصدق بالخبر كونه منسأ لانتفاء نفسه بمنع بالذات فتكليف ذلك الشخص  
 تكليف بالمنسأ وقد اعترف به بدفع مثل ذلك التكليف بالحربة الاولى والذي ليس مائة  
 الشبهة هو ان يقال لما ادعاه ان ادعاء ذلك الشخص المخصوص من الخبر النبي م وهذا

خلافاً

قضاء

وهو بطام

في خبره من خبره

في خبره من خبره

في خبره من خبره

الذي خبره

ان ذلك

ان ذلك الشخص لا يدين بما يكلفه الشك في ان باذعان ذلك الخبر خصوصاً اذا وصل  
 ذلك المخصوص واما اذا لم يصل اليه ذلك المخصوص فلا يصير مكلفاً باذعان ذلك المخصوص  
 وهو ان وصول ذلك المخصوص الى ذلك الشخص ممنوع واما ما قيل الوصول اليه فاجاب  
 عليه هو الادعاء الاجمالي بجميع ما جاء به النبي م او الايمان هو التصدق بجميع ما جاء به النبي م  
 اجمالا يعلم ما جاء به النبي م اجمالا والتصدق بجميعه تفصيلاً فيما علم ما جاء به تفصيلاً ولا  
 السجادة الادعاء الاجمالي بجميع ما جاء به اقول لا يخفى عليك ان هذا الوجه لا يوجب  
 الشبهة بخلافه على وجه قررنا لان الكلام فيمن وصل اليه هذا الخبر وكلف بالتصدق  
 به على التيقين وقد يجازي عن هذه الشبهة ايضا بان يجوز ان يكون الايمان في حقه ان  
 اليه لهب واما ما هو التصدق بما عداه اي بما عد ذلك الخبر المخصوص قال شارح الحكم  
 وهذا الجواب في غاية السقوط انتهى كلامه اقول لان ذلك الشخص لو لم يكلف بالتصدق بالخبر  
 المخصوص جاز عليه تكذيب النبي م في ذلك الخبر فاداه اظهر من ان يخفى وتفصيل ذلك هو  
 ان يقال اذا اورد الخبر المذكور على الشخص المذکور فما ان يعتقد ويصدق او يردد وينكر  
 او يشك ويتردد فيه فان اعتقده فما ان يكون ذلك الاعتقاد مطابقاً للواقع او لا فان  
 لم يطابق للواقع لزم كذب في كلام النبي م وان طابق للواقع لزم دفع نفسه وانما  
 في نفس الامر كما مر وان انكره لزم انكار النبي م وان شك فيه لزم الشك في كون النبي م صادقاً  
 والكل بطريق المحل لا يخفى عليه اي بعد هذا الجواب عن اصل الشبهة اذ فيه ان في ذلك الجواب  
 تجوز اختلاف الايمان في الشك خاص ولا يخفى بعد ذلك التجوز اقول الجواب عن هذه  
 الشبهة هو الجواب عن الاستدلال بقوله تعالى ولا يكلف الله من الاثام ما كان من الاثام في الشرع  
 لا ما كان من الاثام في الدنيا لو كان جائزاً لما لزم من فرض وقوعه مع لو صح هذا التفسير اقول



هذا نقض اجمال على الاستدلال على نفي الجواز بقوله لا يكلف الله نفسا الا وسعها  
 اورده ان ربح على هذا التعزير بعد نقض تفصيل عليه وحاصل النقض اجمال هو  
 لوصح هذا التعزير بجميع مقتضاته لنزاهة منعه والحسن من كل حال فصح التعزير المذكور  
 وانما قلنا ان صحت التعزير ينزله لانه لم يرد منه ان لا يجوز تكليف اشكال له لعل لا يمان  
 لانه لو جاز ما لم يرد من فرضه وقومهم ضرورة ان استحال اللازم بوجوب استحال المحكوم  
 كتحقيق كلفه لزوم كلفه لزم السعد بالسهل الى السهل كما اخرج الله عنهم باهر لا  
 يؤمنون فصح العلم والاخبار بانهم لا يؤمنون فكيفهم بالايأسه والسفه مع العلم  
 مع انه ان تكليف اشكال له لعل جازيل واقع بالاتفاق فان تعزير المذكور بـ  
 فلا السعي الى ما ليس بالاجل القدرة وتعالى ان يقول هذا على قدر صحتهم وتامية لا ينفي  
 التوليد مطلقا اذ التوليد قد يكون في كل القدرة وقد يكون في احدى رجب فان المحذور هو  
 الى ان فعل الفاعل قد يوجب فاعله فلا اخذ في كل القدرة كغيره الخارج فانه الى الغرض  
 المذكور يوجب فعلا آخر هذا الامم لذلك الخارج في كل قدرة يحصل بالخبر وقد يوجب  
 فاعله فعلا اخر في كل خارج عن القدرة كغيره ان اننا اوج فعله ان التوالد ان وجد  
 في نفسه فاعله وقد توعد في خارج عنه ولا دليل على استحالته اكتساب النفس الاول من المتولدات  
 وانشاء المحسن في جواب هذا الاقراض بقوله مع انما علم بالضرورة الوجدانية ان حالنا  
 بالنسبة الى المتولدات فيشاكلنا بالنسبة الى المتولدات في غيرنا انها لا يكون بعدتنا  
 واختيارنا فان الامم ينشأ من فاعله في كل قدرة لا يكون بعدتنا واختيارنا والاعلم بذلك  
 ضروريا وجدا فلا اكتساب لنا في جميع المتولدات الى الاكتساب في شئ منها **الاول**  
 ولذا لا يمكن العبد من حصول ما يريد عليه ان عدم ممكن العبد من حصول المتولدات قبل وجوده

ع

عند

على

اخر

هذا هو الوجه في جواب هذا السؤال

الاكتساب

الاسباب وصرف الارادة الى اختيارهم فان العبد ما لم يكتسب اسبابا فعله فله فعل  
 آخر ممكن من مباشرة وعدمها يعني لا يجب عليه مباشرة ولا عدمها ان اراد بغيرها وان اراد  
 لا يكتسب ما يعني انه مخير في التبعين وعدمه ولا انفع بالتمكن الا بعدا وعدمه ممكن العبد من حصول  
 المتولدات بعد ان بعد تحقق مباشرة اسبابه مستم كن لا يمان في ذلك ان عدم التمكن بعده  
 كونه ان كونه المتولد ممكنة بواسطة مباشرة السبب المتوجب لفعله لانه فان الايجاب  
 الحاصل من الاكتساب يحقق للاكتساب لانصاف له كما ان صرف الارادة والعقدرة الى الفعل  
 يجعل بالمباشرة بوجوبه ان ذلك الفعل يثبت التمكن من تركه ان تركه ذلك الفعل عند صرف  
 الارادة وذلك لا يمان في كونه الفعل المباشر اكتسابيا اختاريا بالاتفاق لم لا يجوز ان يكون  
 بالنسبة الى المتولدات ايضا كذلك **هو الاول** ان الوقت المتولد لونه ولو لم يتقبل كان  
 ان يموت في ذلك الوقت وان لا يموت من غير قطع وجزم بامتداد الموت ولا يموت بدل الفعل  
 يقع كمن مباشرة الاشاعة فنقول ان المتولد لم يتقبل لجازيانه وامتداد عمره وجازيانه  
 وانقطع عمره بالموت ولنا ان جرمنا لم يمتلئ لا بعد عمره ولنا انه لم يمتلئ لا تقطع عمره بالموت  
**هو الثاني** قد قطع عليه لاجل ان لم يمتلئ به يعني منع المتولد عن وصوله الى الاجل قال  
 شارح المقاصد لاجل في اللغة الوقت واجل الشئ بقا جميع مدته ولا خوصه كما يقال اجل هذا  
 الدب شهران وآخر الشهد وفسر قوله كما ثم فعله لاجل مسمى عند بعضهم باجل الموت  
 واجل القيامة وبعضهم بما بين ان يخلق الى الموت وما بين الموت والبعث ثم شاع استعماله  
 في اخر مدة الحياة ولذا يفسر بالوقت الذي علم الله به بطلان حياة الحيوان فيه ثم ان قيل  
 الباب ان المتولد ميت باجله ان يموت في الوقت الذي علم الله به في الاصل بايجاد الله كما من غير  
 قطع للعبد مباشرة ولا تولد لانه لم يمتلئ لجاز ان يموت في ذلك الوقت وان لا يموت من غير قطع

فعل

ان اخرجناه

كأن



بامتداد العمر ولا بالموت بدل الفعل في ذلك طرف من المعقولة وزعم الكسبي انه ليس يجب لان  
 القتل فعل العبد والموت لا يكون الا فعل الله كما في قوله واثره منعه وزعم كثير منهم ان القتل  
 قد قطع عليه الاجل فانه لو لم يقتل لما شئ الى امر هو اجله الذي علم الله ما موده فيه لولا القتل  
 وزعم ابي الهذيل انه لو لم يقتل لما مات البنية في ذلك الوقت انتهى محصل كلامه ومخففة فعله ما قلناه  
 ان المعقولة ان بعضهم يتطوعون ويخرجون بامتداد العمر لولا ان لولا القتل قال الشيخ فان  
 قيل اذا كان الاجل زمانا بطلان الحيدة في علم الله كما كان المختار ميتا باجله قطعا وان قيل  
 بطلان الحيدة بان لا يترتب على فعل من العبد لم يكن كذلك قطعا من غير تصور بطلان فعله الخلاف  
 لفظ كاريه الاستاذ انما استحق وكثير من المحققين قلنا على النزاع وحصل الخلاف هو ان المراد  
 بالاجل المحض زمانا يتصل فيه الحيدة قطعا بحيث لا يحصى عنه من غير تقدم ولا تأخر على ما  
 ابي قوله كما اذا جاء اجله لا يتأخرون ساعة ولا يستقدمون قبل يتحقق في مثل فلكه في القتل  
 ام المعلوم في حقه انه انما مات وان لم يقتل فيقتل في وقت هو اجله كذا في شرح المعتمد  
 اذا جاء اجله لا يتأخرون ساعة ولا يستقدمون فان قلت قوله لا يستقدمون معطوف على قوله  
 لا يتأخرون فيكون جوابا بشرط فيصير مضمون الكلام هكذا اذا جاء اجله لا يستقدمون ولا  
 في انهم لا يستقدمون الاستدراك عند مجيئه يعني لا يمكن تقدم الاجل عند مجيئه ولا جدره الفعل ايضا فلا  
 فائدة في نفيه ان نفي الاستدراك الاجل ومنع تقدمه قلت ان قوله معطوف على قوله لا يتأخرون  
 بل هو عطف على جميع الجملتين الشرطية لاجل الجملتين فلا يصير قوله لا يستقدمون جوابا للشرط  
 المذكور فلا يتبين بالشروط فيكون مضمون الكلام هكذا اجله لا يتقدم واذا جاء لا يتأخرون  
 فيتحقق للشيء في الاول واحتجت المعقولة قالوا المسئلة بدية والمذكور في معنى اللاحق  
 تبيينه واستشهاده فلكونه ان يكون ذلك التبيين في صورة الحجة المستبركة لفظ الحجة في الموافقة المعقولة

قله

لازم

لا يستقدمون

ادعوا في قوله الاجل من فعل القاتل وبقيا لولا القتل الفورية واستشهدوا عليه بدم  
 وبانه ربما قتل في كل حال الواحدة اللهم ونحن نعلم بالفورية ان موت الجلم العفيف والجميع الكثير في  
 الزمان القليل بلا قتل مما يحكم العادة بافتناعه قال السيد الشريف قدس سرنا في شرحه والجواب  
 ان دعوى الفورية غير مسموعة والدم لا يستلزم كونه في علو حكم العادة ممنوع لان مثله  
 يقع في العوايا منقولة من ذلك الاول والجواب عن الاول ان الله سبحانه يعلم ان لو لم  
 بهذه الطاعة موده عليه انه ان هذا الجواب لا يوافق حجة النزاع وهو قول ان  
 ان الوقت المختار لموته لا كان مع المعقولة من ان الله سبحانه قطع عليه الاجل وذلك في علمه  
 لان المختار من حيز النزاع وحده الاجل وذلك الجواب يودي الى القول بعدم الاجل  
 احدهما الاربعون مثالا والاخر السبعون بل الجواب الحق الذي لا يخالف حيز النزاع  
 هو ان تلك الاحاديث الواردة في ان بعض الطامات تزيد في الواجبات والاضايف  
 فلا يصح من الاحاديث الايات القطعية الدالة على وحدة الاجل وان كل ذلك مستند في اجله  
 من غير تقدم ولا تأخر وان المراد بالزيادة والنقصا بحسب الجبر والبركة كما يقال ذكر الغني  
 عمر الثمانين وفي شرحنا هذه الآيات والاحاديث الدالة على ان كل ذلك مستند في اجله من  
 غير تقدم ولا تأخر ثم على تقدير عدم القتل لا قطع بوجود الاجل وعدمه ولا بالموت ولا الحيدة  
 فان عورض بقوله كما وما يقرب من معقول لا يتحقق من عمره الا في كتاب وقوله عم لا يزيد  
 العمر الا ببراجيب بان المعنى لا يتحقق من عمره على ان الضمير مطلقا هو لا الذكركم  
 بعينه كما يقال درسم نفعه اي لا يتحقق عمره من اعمار ائمه واما الحديث في جبر واحد  
 لا يبارض النطق وقد يقال المراد بالزيادة والنقصا بحسب الجبر والبركة كما قيل ذكر الغني  
 عمر السبعين وبالنسبة الى ما اشبهه املا لانه في صحيحهم قد ثبت فيها الشيء مطلقا وهو في علم الله



مقتضى ثم يدل الى موجب علم الله تعالى واليه الاشارة بقوله تعالى ونحوه ما بين يدي  
 وعند ام الكتاب وبالنسبة الى ما قدر الله تعالى من غير ان لا يربط الزيادة والقصا وهذا  
 يعود الى القول بتعدد الاجل والمذهب واحد انتهى كلامه كان في لفظ ان عورض  
 اشارة الى انهم لا يدعون الضرورة في دعواهم نذكر في هذا الاول لا كان مع الكعبة في الكوفة  
 فانه قاله المفسر ان الله تعالى قال الاجل انان والمقتول ببطل حيوة باجل الله  
 وكون اجل الموت فالمقتول ليس عند ميتا كما قرئ في الاول فيا كله ان يتناول وانما قرئ  
 ليس في المأكولات والمشروبات وهو ان تعريف الرزق بما ساقه الله تعالى الى الحيوان فيا كله  
 مشهور في العرف وليس تحديدا له بالحقبة بل هو متى ما ادعى من تخصيصه بالجلال وذلك  
 لانه قد يفسر الرزق عند الانسان بما ساقه الله تعالى الى الحيوان فانه دفع به بالعدل او غير  
 مباحا او ما فيه فضل رزق الانسان في الارباب وغيرهما من المأكول والمشروب كذا يدل على المأكول  
 والالات الجزئية التي ينتفع بها في مصالح دينهم ودنياهم ويخرج ما لم ينتفع به وان كان السوف  
 للانسان لانه يقال فيمن ملك شيئا ويكنى من الانتفاع لم ينتفع ان ذلك لم يضر رزقا قال الخليلي  
 ١١ فعلى هذا التعديل ان على تقدير ان يكون معنى الرزق ما ساقه الله الى الحيوان فانتفع يكون  
 العوارى التي تؤخذ بطريق العارية من المأكول والآلات الجزئية التي توضع بها رزقا وفيه  
 بعد لا يخفى لانه لا يطلق عليه الرزق بحسب العرف والعادة ثم نقول وعلى هذا التعريف  
 يصح ان كل احد يستوفي رزق نفسه ولا ياكل احد رزق غيره وبما قال بعض الاثارة الرزق  
 كل ما ساق به الحيوان من الاغذية والاشربة لا غير قال في وجه التعارض ففسر بعض اصحابنا بما  
 يصح به الانتفاع ويجوز ان ياكل شخص رزق غيره ولا يستوفي رزق نفسه وبما قد ان هذا  
 التفسير قوله تعالى وما رزقناهم فيقولون قال الامم والتعويل على التعريف فان قيل كيف

كان

يتصور الاتفاق من الرزق بالمعنيين قلنا ويقال ان اطلاق الرزق على المقتضى مجاز  
 للمعنى بعدد ما يقع ان المقتضى كان بعدد وان يعبر رزقا للمقتضى لكن انتفى علم بغير رزق  
 بل صار رزق غير فليس يسمى باسم ما هو بعدد بما قد قرأنا في الاول بملك باكل المالك في فسر  
 الرزق به لم يجعل غير مملوك رزقا وان صح لفظه حيث يقال رزقه الله ولدا صابا اللهم  
 شفاعته مع الله ينتفع على برزق العبيد والامان ويجوز ما هو معتبر في معنوية من  
 الاضافة الى الرزق الا ان يقال المراد بالملك المجمع لملك ما يقع الاذن في التعريف الشرعي  
 وفيه معنى الاضافة ويدخل رزق غير الانسان المالك بطريق التعليل ولا ينتفع طوا  
 بملك الله تعالى والا فان لم يكن المراد بالملك ما ذكره على التعريف من معنى الاضافة الى الله تعالى  
 وهو معتبر في معنى الرزق عندهم ان عند المفسر ايضا كما هو معتبر عند اهل الحق كما سيجي  
 في الشرح حيث قال ومعنى هذا الاختلاف على ان الاضافة الى الله مع معتبرة في معنى الرزق  
 لا يقال في كلام ان ربه حيث قال وعند المفسر لزام لمير بربق لانهم فسروه بانه بملك  
 باكله اما لكونه نظرا لان كلامه مشهور بان تعريفه هذا يدل على ان لزام لمير بربق عندهم مع ان  
 هذا التعريف يدل على كون لزام رزقا لا يبرهان بعض الحكم كالشراب الخمر بملك وملك  
 ليس فلو شرب الخمر او اكل الخمر لم يبرهن حرمتهما بغير ان رزق الله لانا نقل بها وان كانا مملوكين  
 بالاطلاق لكن ليس بالجمعين ملكا بغير الاذن الشرعي التعريف الخاص الشرب والاكل في  
 ان فحين اذا عرفت اننا لا يملك بملكين بالحيثية المذكورة سد مع بمللا فلهذا هذه الحيثية  
 انتفى عن المسلم وفرضه اذا اكلها مع حرمتهما لانها لا يملك بملكين بالحيثية المذكورة وفي  
بعض الكتب ان الاحرام ليس بملك عند المفسر اصلا لا بالمعنى اللاح ولا بالمعنى الاقصى  
 صح ذلك انتهى عنهم فالدفع عن النقص المذكور انما يصح في عليهما ان على من المملوك

فخرية  
 المملوك







ولامع الا بالحصول ان يحصل المجتنب دون تحقق البيان او لا يخرج الشخص يكون الاخر  
 كالمستعار اصل قبل اذا كان البيان هو الاظهار التام الحقيق الذي يلزمه الظهور كما ترى  
 المدح به هذا الاعتبار ما يقال ان البيان المذكور وان لم يكن نفس خلق الالهة لكن يوجب  
 في نفس كبرى الاستعداد انما يقرب بالسبب الامر المجتنب ونقصه ولا عفاة ان الاستعداد التام  
 تفصيله يبين ان المدح عليها قلنا هو مدح بان التمكن التام والاستعداد التام وان كان  
 في نفسه فضيلة لكن كونه مع عدم الحصول ان كونه متعارفا لعدم المحل الذي ذكر الاستعداد  
 الاستعداد كونه مع عدم الحصول ان كونه متعارفا بنفسه يذم عليها كذا قيل وفيه بحث لان  
 كون التمكن في نفسه فضيلة يعني في صحة المدح ولا ينافيه احتفاء الذم من جهة متعارفة لانه  
 آخو من عدم الحصول ونظيره ان العلم بلا عمل مذموم بالانفاق مع انه في نفسه مع قطع النظر  
 عما يتعارفه عن عدم العمل الحق الفضائل بالتعديج وانتم الكمالات بالكرم واسبقها في السجدة  
 التعليم واقدارها في مراتب التقييم ثم يرد على ما يقال ان الهداية بمعنى بيان الطريق يوجب  
 الاستعداد والتمكن ومن اجل ان التمكن والاستعداد عام لكل كمال البيان فلا ينافي بسبب  
 ان تمام المدح قولهم فلا تهمدي لا شراكم بيني الكمال لكن هذا وجه اول ابطال كلام القائل المذكور  
 غير ما ذكره الدافع بقوله بان التمكن مع عدم الحصول فقيضه يذم عليها **والاول** ولقد  
 اهدى قوس مع انه يبين الطريق ودعاهم الى الالهة بقوله كما اهدانا الصراط المستقيم  
 يعني تفسير الهداية ببيان طريق الشهاب الصواب بطا اذ الدعاء بالهداية متمم في الهداية  
 القولين المذكورين والدعاء والطلب انما يستدعي عدم حصول الخط والبيان المذكور حاصله  
 فلا يتصور الطلب وعليه ان هذا الطلب المستفاد من القولين المذكورين كما ينافي تفسير الهداية  
 ببيان الطريق كذا ذكر سابقا في التفسير ايضا ان ينافي تفسير الهداية بخلق الالهة وفلك ان الطلب

كالبينة

كالبينة المحرض انما يكون بالشيء حاصل وخلق الالهة حاصل فبما فلا يتصور الطلب  
 عنه بان الطلب باعتبار التاثير وترتب المقصود او باعتبار الدوام والبناء بماور  
 الحقيقة كما لا يخفى واعلم ان الرض في اشارة هذا التام الذي اختلف فيه الاراء ونمازعه  
 الخصماء ونتمسك من الجانبين بالآيات والا حادوث ونفخ للتدبير بالانوار والافاويل  
 والمقصود فيها من ذلك ذكر المقصود من المتعاقبة في الايات بالاحادوث المتعاقبة  
 بحسب مفهوم التبادر وحمل بعضها على التبادر ومنه من الخفية ومنه من البعد  
 عن الجمع المجازي وحمله على الحقيقة هو الارشاد الى طريق دفع ثبوت الحق **البعيد**  
 والاشارة الى دليل بامتنان الخائف على مطلوبه والتسبب على امكان المعارضة  
 بالتمسك وتعليم يمكن الاستدلال به على ابطال مذاهب الخفم مثلا لولا الخفم تفسير الهداية بخلق  
 الالهة بطا بقوله كما اهدانا الصراط المستقيم فبما لا ينافي الهداية ببيان الطريق  
 الى طريق فلو قال قوله كما اهدانا الصراط المستقيم باني التفسير فخلق كذا في التفسير ببيان  
 طريق الصواب وبما يجلي ذكر المقصود من المتعاقبة وبيان المعنى منها واما كونه مقصودا  
 عنها فجعلنا في اشارة مقصود الخفم فبما لا ينافي بصره ولا تغفل حتى لا تكون من الضالين  
**هو الاول** والمشهور ان الهداية يمكن ان يقال مراد منها بيان الحقيقة الشرعية  
 المرادة في اغلب اسماء الآيات **والثاني** والمشهور بين القدماء هو معنى اللغوي او العربي  
 فلا منافاة بين المعنى اللغوي هو الموضوع له عند اهل اللغة والمفهوم العربي هو  
 الموضوع له عند العرب العام والمفهوم الشرعي هو الموضوع له عند صاحب الشريعة  
 لكن يجب في الاخرين ملاحظة المناسبة بينهما وبين المعنى الاصل عند الوضع **والاول**  
 والامانة الكافر التغير في الدنيا والاخرة اذا اصاب عدم خلقه واجاده راسا او

نحو

عاشق كالبينة في التفسير ببيان  
 الحق

نقول



الاصل خلقه ثم امانه قبل البلوغ والتكليف به من الاول والنهائي او يقول الاصل  
 خلقه ثم سلب عنه وتزج مناط التكليف بالاحكام الشرعية عنه قبل البلوغ والتكليف  
 بها فخلقها وابتاؤها زمان التكليف وخلق القدرة على المعاصع والجماد الاستطاعة الى الشق  
 والعصيان والكفر والظن وجعله في الدنيا خيرا مما جاء في الاخرة متذابا لما بال  
 شديد وعذاب اليم لا يملكه فخلقها عن ان يكون اصلح له قال قلت لاني ان الاصلح هو  
 ما ذكرتم بل الاصلح له خلقه واعطاه الوجود اياه ثم ابتاؤها في زمان البلوغ وتكون  
 الاستطاعة التي هي مناط التكليف والجماد القدرة والتكليف بالاول والنهائي و  
 التعريف للمنع المقيم كالفعل في حق عاتمة المشككين فلم يترك بالنسبة الى الكافر الغير  
 المنع في الدنيا والآخرة ما هذا اصلح مع علمه بانه لا يدرك الثواب بل يمنع في الدنيا قلت  
 فلم لم يفعل ذلك الاصلح لمن ما خلق هذا على ان ما لم يعتبر في الاصلح جانب علمه بانه  
 وزعم ان من علم الله كنه الكفر على تقدير التكليف يجب تعريفه للثواب مع علمه بانه  
 لا يدرك ثمرته ما زعمه وان اعتبر في الاصلح والاول في جانب علم الله كما ذهب اليه الجبالي  
 على ما تر في تفسيره صدر الكتاب قال لا مر ط يعني اعتبر الاصلح في جانب علم الله ثم ظاهر البطلان  
 وبه الذم الاشعره الجبالي ورجع عن مذهبه وقد قلنا الكلام فيه في صدر الكتاب فمن  
 اراد الاطلاق عليه فليرجع اليه والاول ولما كان له من على العباد ما هم الى المعزلة الذين  
 اعتبروا وجوب الاصلح جانب المعلوم قالوا انك الاصلح المقدور الغير المحقق في وسع  
 بخلاف الاصلح المقدور المحقق فانه يجب تركه كابتاء الطفل والتكليف والتعويض  
 للنعيم الدائم الذي هو على المنازل فان ذلك وان كان اصلح في نفس الامم لكنه مضر له  
 لانه لو كثره لظني واستبكر فينع في العقاب الاكبر واما الذين اعتبروا ما جانب العلم

كله و

فسروا

فسروا ببرك الاصلح مفر او غيره بخلاف وسفاهة ودم البهي وكذا جعل تعلق قدر الله تعالى  
 بالترك مسجلا ابدا وجعل التعلق بالفعل سرمد با واجبا في ان الله في مثل ذلك الفعل الذي  
 وجب الاتيان به وامتنع تركه لوجوب ان يكون المنع فيه امر اختياريا ولا فقا ايضا  
 في ان الله لا يمنع طلبه ان الطلب مثل ذلك الفعل لان الطلب انما يصح اذا كان المطمح الحصول  
 او اختياريا بدون الواجب على ما لا يخفى لا يقال لاني ان المنع فيه يجب ان يكون امر  
 اختياريا بان لا يمتنع سويج المنة والاعداد بالاف على ولد الذرا حسن  
 في شقته ثم ما وعلا مع الاختيار له في شقته وعطفه لانا نقول لانه للاب  
 على الولد الحسن في شقته الجيلية الخلقية من غير اختيار بل المنة عليه في افعاله اختيارية  
 المنة عليها ان تلك الشققة الجيلية ان وجدت تلك الافعال وصدت عنه يعني لو  
 صدت عن الاب باختيار افعاله جيلته بالنسبة الى ولده لا يستوجب المنة والاب  
 ظاهرا وعليه ان هذا على تقدير الصحة لا يدفع الايراد لكونه كلاما على السند الامم به  
 كما لا يخفى بهذا المنة مضمومة ثم ما وعلا فكيف يصيد من الله تعالى الله كما لا  
 يتطاول احد فانك بالحق والاذن اجيب بان كون المنة مضمومة مع الاطلاق منفع  
 بل المضمومة منها ما يكون على سبيل التوبيخ ولو سلم فن العباد فان افعاله مع لا يتصف  
 بالتعجب كيف وقد قال الله تعالى يا ايها الذين آمنوا ان منكم من كان يفتخر بعلمه  
 المانع وقد ثبت بالادلة القاطنة كونه وعليه بالعراق يكون محقق عدل وحكمة وحاصله  
 ان حاصل الجواب هو ان الاصلح لا يستدعيه شخص من الاشخاص ولا يستدعيه احد من الافراد  
 يكون في المحقق استعداد الاوفاق ولا يخفى ان الاصلح بل هو الاصلح محقق خلق الله تعالى  
 الوجود المنزه عن ثبوت النقص ومقتضيه ليس الا الجود المطلق الممان وقد ثبت بالادلة  
 القاطنة

والا فناء

انه

سلكه

فقد

هو







ان مدبر اهل الحق هو الله لا واجب عليه كما احل الله الا ان يقال المراد  
 اهل الحق بقولهم لا واجب عليه كما شئى هو من الوجوب في الخصوصيات منها اللطف وقدره  
 المعقولة بانه الفعل الذي يقرب العبد الى الطاعة ويبعد عن المعصية ومنها الثواب على  
 الطاعة ومنها التعاقب على المعصية ومنها الاصلح للعبد في الدين والدنيا كما هو مذهب  
 البندوبين او الاصلح في الدين كما هو مذهب البصريين ومنها العوض على الام فان المعقولة  
 ذهب الى وجوب تلك الخصوصيات على اهل الحق انكروا وجوبها فقط لا وجوب رعايتها  
 الحكمة مطلوبة على البحث وجواب كليهما نظر اما على البحث فان مداره على ثبوت الشئ والقياس  
 القليلين وقد تقرر في مخطاته انشاؤه مما وانما قلنا ان مداره عليه لانه لو لم يتحقق الحسن والنجس  
 التبعي لم يتحقق امر فيه الحكمة في نفس الامر من غير اعتبار الشئ ربح والجدد الحكيم من حيث على  
 الله كما رعايتها بل كما يفعله الحكيم المطلق يتحقق فيه الحكمة وكل ما لم يفعله ليس فيه حكمه لانه  
 يتحقق في بعض الامور حكمه توجب فعله وتقتضي الاتيان به واما ورود النظر عن جوابه من  
 البحث عليه كما قلنا فانقول لا يخلو اما ان يكون في الخصوصيات حكمه او لا فان كان الاول يجب  
 عليه كما رعايتها فقل ان الحكمة التي تقرر من منه فانه ملازم فكم وان كان الثاني فالجواب شئ  
 تحقق الحكمة لان في الوجوب في الخصوصيات وجد في المطلق وقد عرفت ان الوجوب باطل  
 فتدبر وما قيل ان جواب الشئ ليس ميبا على اصل اعمى بنا بل هو الزام على المعقولة وترك  
 ما فيه الحكمة لا يكون بخلها وسما ولا جهلا فنبش على الجمل بهذا التمكن التي صدرنا ما فلا تفعل <sup>الاول</sup>  
 ثم لست بشئ من وجوب الشئ على الله كما قبل معناه اقتضا الحكمة كيتحقق ذلك الامر ويكونه مع  
 على تركه وتحقق ذلك المعقولة ذهب الى ان بعض الامر يشتمل على الحكمة والحكمة في نفس الامر  
 مع قطع النظر عن اعتبار الشئ ربح وتعيين الحاكم بناء على الحسن والنجس القليلين ولاقتضا ان وجود  
 بثبوت

مصلحة

مصلحة وثبوت حكمه في بعض الاشياء يقتضي ان يوجب الحكيم الحق والكريم المطلق لكن  
 لا على وجه لا يقتضي الفاعل على تركه وهذا لا يقتضي الغير المنقضي الى استحي لتركه هو  
 معنى الوجوب على الله كما وسد غير الوجوبين الذين ابطالوا ما اتوا به من استحقاق  
 تاركه الزم والفتا ولا زوم صدوره عنه بحيث لا يمكن من الترك الوجوب بهذا المعنى لا يحل  
 على الله كما واختياره ليس برهق لقاعدة الاختيار كما لا يخفى على من لا ادنى شعور واقفيا  
 وجوابه ان وجود حكمه ومصلحته في الامر يجعل تركه مستحبا عند المعقولة لانهم جعلوا الافعال  
 بالحكمة والمصلحة تقعا يستحيل على الله كما قلنا من النقص والمحال جعل التركى ترك يكون  
 ما فيه الحكمة مستحبا بهذا الاعتبار وممتنبا بالغير وان صح بالنظر الى ذاته وامكن في نفسه  
 وهذا القول بان الترك يستلزم المحال وان كان ممكن في نفسه وهو مجموع عن المذهب <sup>الاول</sup>  
 وميل الى مذهب الفلاسفة اذا فلاسفة جعلوا ايجاد العالم على هذا النظام الخاص والنظر  
 البديع لازما لذات الواجب كما مستحب الانسكاك عنه كما وفلك لزوم واستحالة الانسكاك  
 لاشتماله على الحكيم والمصالح وكونه على اكل الوجود الممكنة المناسبة للمكان المطلق <sup>وبثبوت</sup>  
 الى العالم الى العناية السرمدية والالطاف الالهيية الابدية ونحن مكشرون اهل الحق لاننا فعل  
 باستحي لتركه ولا باستلزامه نقصا ولا بوجوب الفعل فان اراد الله فعل من غير وجوب وان  
 اراد ترك من غير لزوم مح واما الوجوب بالاقتدار فهو محقق للاختيار كما مر ولا نزاع  
 لاحد في تحقيق ذلك الوجوب ولهذا ان القول بالوجوب بهذا المعنى ميل الى الفلسفة  
 الظاهرة السفسطة <sup>اصطفا</sup> متاخرا والمعقولة فيه ذهب الى ان معنى معنى الوجوب على  
 انه يفعله البته ولا يتركه وان جاز الترك كذا العاوية فانما نعلم قطعا ان جلا احد لم يتعلم لانه  
 ذهبوا وان جاز العلة ذهبوا وجبت ان الوجوب مح مجرد النسبة وبغير الزام في الحكيم والحب

الاول



واجب  
 انهم ان المعزلة الذين فسرهم بالوجوب بالفتح لا يجعلون ما اخبر به ان ربح من افعاله  
 عليه كما مع قيام الدليل على انه بفعله البتة ولا يترك **هو الاول** اذ ليس معنى الاستحقاق  
 تارك الذم والعقاب فان علم هذا الاستحقاق بالشرح وذلك بان يكون فيه التزم امر غير  
 معين محتاجا الى بيان الشارع بقا حقه فاذا بين الشارع انه قيم علم ان التارك يستحق  
 الذم عاجلا والعقاب آجلا فانما لو جوب الذي هو عبارة عن ذلك الاستحقاق المعلوم  
 من الشارع ينسب الى الشارع وينال انه شرعي والا ان لم يعلم ذلك الاستحقاق بالشرح  
 بل علم بالفعل لكون فيه التزم امر اعتقليا يحكم به الطبع السليم والعقل المستقيم فالوجوب  
 الذي هو عبارة عن ذلك الاستحقاق المعلوم من حكم العقل ينسب الى العقل ويقال انه  
 هذا الذي ذكرناه من ان الوجوب عليه كما قد يكون عقليا وقد يكون شرعيا فوجب بيقين المعزلة  
 وقال بعض آقائهم ان المعزلة بالوجوب عليه كما يجمع السخا تارك الذم عند العقل  
 فيكون الوجوب عليه عند ذلك البعض وجوب بعقليا ولا واجب عليه كما شرعيا **هو الاول**  
 وهذا اذ لا معنى للزم في حقه كما بان بغيره من موعود من جهة الذات او الصفة والافعال او  
 الاحكام فان الله تعالى منزه عن الذم والعقاب مطلقا لانه المالك على الاطلاق المحمود بجميع الكمالات  
 بالاستحقاق ولا معنى للعقاب ايضا لانما يقال ان المعاقب لانه المخلوق ولا يصدر  
 عنه حقه ان يعاقب نفسه بالوفاء والله اعلم بالصواب واليه المرجع والمآب **هو الاول**  
 فانما امور ممكنة اخبر بها الصادق وانما قيد الامور بالامكان لان العقل الوارد في المحسوسات  
 العقلية يجب الظاهر يجب ما يليه بالامر الممكن ما وبلا صميمي لتقدم العقل على الفعل كونه  
 احصا للفعل كما بين في موضعه فان قوله كما الرحمن على الرحمن السمع لدلالة على ما يمنع  
 من كماله المحال على الله كما يجب ما يليه بالاستسلا والوفاء بما يصح اجرا على الله كما يجب

نقطة

تعد بغيره

تعد بغيره الى الله كما هو رأي من يقف على الله كما في قوله تعالى وما يعلم تأويله الا الله الخ  
 في العلم الاية وعليه اكثر السلف كما روي عن احمد الاستياد معلوم والكيفية مجردة والبحث  
 عنها بدعة **هو الاول** النار يعرضون عليها غدوا وعشيا ويوم تقوم الساعة اذ خلق آل فرعون  
 اسند العذاب وعرضهم على النار يعذبهم بها ويوم كان الفضل بالنار لا يتصور الا بالافعال  
 فشر به حيث قال عرضهم على النار اخرجهم بها والعرض بمعنى الفعل مأخوذ من قدام عرض  
 على السيف ان يخلوا به وفي الجمل الاسير معروف وكانا يشذون بالقدر وهو الاسير فسمي كل تعدد **هو الاول**  
 بوسر به اسير او قد قالت العرب في جمع اسير اسرى واسارى وليست المقتضية بالعبادة انهم كل  
 ووجه الاستدلال بقوله تعالى النار يعرضون الاية على عذاب الغر وفزع العذاب قبل يوم القيامة  
 هو انه عطف في هذه الآية عذاب القيمة على العذاب الذي هو العرض على النار صفا فاما  
 وذلك دليل على ان العرض غير عذاب القيمة ولا شبهة في ان العرض قبل الاستئذان من  
 من القيد الذي اتيه في ذكر اليوم ان في يوم القيمة كما يدل عليه نظم الآية بغيره وما هو كذلك  
 ليس غير عذاب القبر انما لان الآية وردت في حق الموتى **هو الاول** اخر قوله فخلوا نار وجبه  
 الاستدلال ان العاقبة المنعيب من غير تراخ فيكون القول في النار عقيب الفرق في الدنيا  
 فان قيل هذا لا يدل على عذاب القبر لانهم ان افرعون لم يكونوا في القبر اجيب بان المقصود اثبات  
 العذاب بعد الموت والافاضة الى القبر باعتبار رغبة الاحوال **هو الاول** جاد لا حيوة  
 جود بغيرهم وهو الصالحية من المعزلة وايضا جوب الطبري وطائفة من الكرامية فانهم ذهبوا الى  
 تعذيب غير الحق وهو عقاب الموتى غير صواب ولا ان لا يخرج عن المقول بل هو مستطاع بالظنة  
 ومكابرة ظاهرة لان الجاد لا ينفك بغيره وتعذيبه واما تعذيب الكاكون فليس نوع الحيوة  
 في بطن الاكل فوافهم الامكان كدودة في الجوف وفي حلال البصل فانها تاكل وتبلى فلا تستحق



وما ذهب اليه بعض الحكماء من ان الالام بجميع اجزاء المدة وينفصا عن غيرهما  
 فاذا احسروا احتسابا دفعة واحدة فمدا الحمار للنداب قبل الحشر فيبطل باقوتها ما يتبين  
 نبوته قبل الحشر **والاول** لا دليل لهم بمعية فالكلام في اعادة المدة مع بعينه لوجاز  
 بعينه اي جميع مستحقاته لجاز اعادة الوقت الاول لانها من جنس ضرورة ان المدة موجودة  
 في هذا الوقت غير المدة فبذلك في وقت اخر والارام ان اعادة الوقت بطول المدة والوجاز  
 اعادة المدة كذا لو اننا قلنا ان اللازم بطلان اذا اعيد جميع عوارضه بلزم ان يعاد في وقت  
 الاول فهو مبداء لا معاد والحرف في خلافه هذا خلف واليه اثبات الحرف بقوله ان اعيد الوقت **الاول**  
 فهو مبداء لا معاد بل يلزم كون الشيء الواحد مبداء من حيث انه معاد وفي هذا دفع التفرقة والامتنان  
 بين المبداء والمعاد حيث كان شيء واحد مبداء من حيث انه معاد او معاد من حيث انه مبداء  
 والامتنان والتفرقة بينهما بحسب المقتضى ضرورة **والا** ان لم يعد الوقت الاقل فلا اعادة للمدة  
 بعينه لان الوقت كامن من جهة العوارض المستحقة وانما المستحق يوجب انشاء الشيء واجب  
 عن هذا الاستدلال او لا بان المعتبر في اعادة العين ان اعادة المدة مع اعادة المستحق المعتبر  
 في الوجود الخارجي فلما لم يكن الوقت منها من المستحق المعتبر في الوجود الخارجي **والا** ان لم  
 يكن الالام كذا لم يكن في الوقت في المستحق المعتبر في الوجود الخارجي بل لم يزل الاشياء بحسب  
 الاوقات وهذه التكلفة الزم ابن سينا تميمه حين وقع هذا البحث مع تميمه وكان معارضه التعارض  
 بحسب الخارج بناء على ان الوقت من العوارض المستحقة فتا بان سينا انه ان كان الالام على ما ذكره فلا يفي  
 من الجواب لان غير من كان يباينك وانت ايضا غير من كان يباينك فثبت التميز واعاد الى الحق  
 واعترف بعدم التعارض في الواقع وبان الوقت ليس في المستحق لا يقال حين ان يراى بالوقت الذي  
 ادعى المستدل انه مستحق في الوقت وقت الحدث ان الوقت الذي حدث فيه الحادث

وكل ما وضع في وقت الاول

التي

ابتداء

ابتداء ولا فناء في انه اي وقت الحدث مستحق خارجي الا يرى ان وقت الحدث عالم يتحقق  
 الحادث فيكون له وجوده بكل ما يكون له دخل في الوجود له دخل في الشيء فيكون في المستحق  
 لا انما تقول هذا مع ان الكلام على السند مدحج بان المعتبر في كون الشيء على الوجود هو كونه بحيث  
 مالا يتصور وجوده **والثاني** في الوقت ليس كذلك لانه اما معد للوجود او سبب للمعد بالكون وعلى  
 المتقدمين لا ينافي في عدم وجود المعد للكون المعد بالفتح لا بقاؤه ومالا يفر عنه في الاعادة  
 ايضا في اعادة المدة من غير اعادة الوقت الاول وايضا قوله وكل ما يكون له في الوجود  
 له دخل في الشيء فيكون في المستحق امر غير متين ولا متين بل يكون في الواقع لا يرى ان  
 الجواب له دخل في وجوده لان المستحق المختص كذا يد مثلا وليس في المستحق  
 وما يقال اننا نعلم بالضرورة ان المدة موجودة مع قديمه في هذا الزمان غير الموجود مع قديمه  
 قبل هذا الزمان فامرهم في التقابل الذي يحكم به في هذه الصورة انما هو بحسب الزمن  
 والاعتبار دون الخابج واجيب عن ذلك الاستدلال على امتناع اعادة المدة ثانيا بان  
 لان لزوم كون المعاد مبداء لا معاد او لا لم ايضا لزوم كون الشيء الواحد مبداء او معاد من جهة  
 واحدة فان المدة هذا الموجود في الوقت المبداء والمعاد هو الموجود في الوقت المعاد **والوقت**  
 ههنا معاد وصفا كما هو موجود في ذلك الوقت هو المعاد دون المبداء لا يقال لو لم يكن المدة  
 في الوقت الثاني هذا الموجود في الوقت الاول بعينه لم يتحقق اعادة المدة مع بعينه بل هو  
 اعدام الشيء في وقت واحد ولا في وقت اخر وان كان المدة موجودة اعدا الوقتين غير المدة  
 في الاخر بلزم كون الشيء الواحد مبداء او معاد من جهة واحدة كما مر في الاستدلال لانا نقول  
 الموجود ان متين بانها في مختلفا بالاعتبار فالحديث في حيث انه وجوده الوقت المبداء

التي لا يفرغ  
 دخل







ان الى اعادة الاجزاء الاصلية بعد اعدامها واجتجاع عليه بوجوه اشار الى ان  
 بطلانها كل شيء الا وجهه فان المراد بالانعدام لا الخروج عن كونه مستغنياً لان انشئ  
 بعد التفرقة بين دليل على الصانع وذلك من اعظم المنافع واجب من هذا الوجه بان  
 المعنى انه ما لم يدر في حد ذاته لكونه ممكناً لا يتحقق الوجود الا بالنظر الى العلة او بتقدير  
 المراد ببلال كالتشخيص فوجه عن الانشاء المتصور به وصفاته المطلوبة منه كالتقاليد  
 الطعام اذا لم يبق صالحاً للاكل وان صلح لشفة اخرى ومعلوم ان ليس مقصود  
 الباري تعالى كل جوهه الدلالة عليه وان صلح لذلك كما ان من كتب كتابا ليس مقصود  
 كلمة الدلالة على الكاتب بل المطلوب الاصلح بالجواهر النورية والغرض الكل منها ليس  
 ان تمام بمعنى الالبعض يحصل الجسم ان لم يضر بعضها جزء منه فظاهر فاعلم ان  
 منها ان الجواهر النورية ليس الا فاعلم ان الجواهر النورية الحفصة عنها فاعلم ان ذلك علمت  
 ان التعريف يفرق في المركبات اهلاك لكل الجواهر والاجسام جميعا اما ان اهلك  
 الجواهر ففان التعريف افرج الاجزاء عن الصفات المطلوبة منها كالانفهام اما ان  
 اهلك الاجسام ففان هذا الاول واللاجزء المأكولة ففان في الاكل فان قيل فيمكن ان يتولد  
 من تلك الاجزاء العنصرية الاصلية لما كونه في الاكل نطفة يتولد منها شخص اجزاء اخرى  
 اصلية ليدن الاخر بعد المدة ولان تعا في بدن المأكول او في بدن شخص يتولد  
 من الاكل واما ما كان لا يكون احدهما بعينه معا وابتداء على انه لا اولوية يجعل جزء من  
 بدن احد مادون الاخر فلما لم يمتدحها من ان يعبر جزء لبدن آخر فضلا عن ان يعبر  
 نطفة جزء اصلياً والفساد انما بعد في الوقوع في وقوع ذلك الامر لا في الجوار الفعلي  
 والامكان الذي قد ادعى كمنزلة انه يجب على حكيم حفظها عن ذلك لئلا يمكن من ابطالها

الى مستحق هذا الاول وان الجواهر خرسه مثل احد قبل ذلك الى كبر خرس جهنم وعظم  
 الا بالاشباح ان تباعد الاجزاء بتخلل الهواء بينها ولا يكون العظم والكبر بغير زايه على اصل  
 الاجزاء واللاجزء لم يكن الامر كذلك بل كان الكبر بسبب هضم الزايه لهم تغذية اي تغذية في ذلك  
 بلا شريك في المعصية فيكون انساب والمخالف بالذات واللام الجسمانية غير من على الطامة  
 وارثك المعصية وفيه كذا لان العبرة في ذلك اي الغدا والفساد والغدا بالادراك  
 وهو لوجه المتعلق بالبدن ولو بواسطة الالات وهذا الورد في باقي بعينه وكذا الاجزاء  
 الاصلية في البدن ومن جميع الاعضاء ولهذا يقال في العباد الى الشجوخة انه هو بعينه وان  
 تبدلت الصدرة والهيات بكثير من الاعضاء والالات ولا يقال لمن جنى في الزنا فموت  
 في المشيب انها عقوبة لغير الجاني هذا الاول فلما انما يلزم التناهي انه لو لم يكن البدن الثاني  
 ففان في الاجزاء الاصلية للبدن الاول حاصل هذا الجواب على ما هو المتبادر من ظاهره  
 وهذا التناهي معايرة البدن بين كسب رات الاصلية اما دية ايضا كما هو متبادر  
 كسب اجزاء الصدرة والهيئة التركيبية والتغايير بينهما ههنا في مذهب الاسلايين  
 ليس الا في الاجزاء الصدورية والهيئة والتركيب دون ذوات الاجزاء الاصلية  
 اما دية اذ هما ففان من مادة واحدة وقد يتبدل من عبارة الشرح في تقرير ذلك  
 الجواب ان حاصله ان حاصل الجواب مع التناهي بين البدنين مطلقا بنا، على ان التناهي  
 في المركبات انما يحصل من تغايير الاجزاء وليس بين اجزائها تغايير لان البدن الثاني ففان  
 من اجزاء البدن الاول بعينه فيكون البدن الثاني بين البدن الاول فيعبر عن هذا الكلام  
 المتوهم من عبارة الشرح بان لا يرب بالاجزاء مطلق الاجزاء الشاعلي للاجزاء الحادية و  
 الصدورية ففان ان التناهي في المركبات انما يحصل من تغايير الاجزاء لانه عالم بتحقيق التناهي

الاجزاء د

ذلكم

الذائمه



في الاجزاء اصلها في المادة ولان الصور والهيئة التركيبية لا يتصور الا بتبعية اصلا  
 لكن في المتغيرات مطلقا بين اجزاء الابدان المخلوقة اولاد بين اجزاء الابدان المخلوقة ثانيا  
 بطوافة اريد بالاجزاء الاجزاء المادية الاصلية فلان ان المتغيرات المركبة لم يمتنع مع  
 اتحادها فان قوله كما نصبت جلودهم بدنها مع جلود اجسادهم دلالة على هرة  
على ثانيا كجسد من مع اتحاد اجزائها الاصلية المادية فان الخلقة الثانية وان كانا مخلوقا  
من الاجزاء الاصلية للجلد الاول لكنه من اجزاء الاول بناء على تعارض الجزئ في الصور والهيئة  
التركيبية والتركيب وانت جبر بان دعوى اتحاد الاجزاء ان اجزاء الجسد واحد  
 في كلامهم كغير من جسد واحد عليه انه ان اراد بالاجزاء مطلقا اجزاء قد عوى اتحادا  
 ليست ما فخر في كلامهم كغير من جسد واحد عليه انه ان اراد بالاجزاء الاصلية المادية فتبع  
 اتحادها ميل الى التماسخ وهذا في طريق الحق كما لا يخفى فاصل ثم اعلم ان هذا الفرق  
 بين التماسخية واهل الاسلام هو ما اختاره الامام الفراءى وكثير من العالمين بالبحر  
 الروحاني والجسماني فانهم قالوا الحق فيكون الله تعالى من الاجزاء المنفردة لذلك ابدن  
 بدن اخر فيعيد اليه نفسه المخلوقة الباقية بعد خراب البدن ولا يفرنا كونه غير بدن الاول بحسب  
 التفتيح والاشياء اعادة المعلوم بعينه وما يشهد به النصوص من كون اهل الجنة جوارحهم  
 ممكنين وكون خسر الكافر مثل جلي احد يصفه ذلك كذا قوله كما نصبت جلودهم بدنها  
 جلودا ولا يبعد ان يكون قوله كما اولئك الذين خلق السموات والارض بناد على ان يخلق الاله  
 اشارة الى هذا الفرق الذي اختاره الامام فخر الدين الذي هو ان المسلمين يعتقدون  
 حدوث الارواح وروحها الى الابدان لانه هذا العام في الاخرة والتماسخية بعد ما ورثها  
 اليها في هذا العالم ويكون الاخرة والجنة والنار ثم قال الامام الرازي وانما يتناسخ على هذا الفرق

وفروع بيان

ذهب

لانه يغلب على الطبايع العامة ان هذا المذهب يجب ان يكون كذا او فلانا لكونه مما  
 ذهب اليه التماسخية والنصارى ولا يعلمون ان التماسخية انما يكفون لانكارهم البقية  
 والجنة والنار والنصارى بتدليسهم بالتشبيه واما القول بالنفس المخلوقة فلا يرفع  
 اصلا من اصول الدين بل ربما يقدوس ويثبت الطريق الى اثبات المعاد بحيث لا يندح  
 شبه المتكررين كذا نقله شارح انما صدق نهاية العقول ثم اعلم ان الفلاسفة الطبيعيين  
 الذين يفتقرون في الحكمة لانه الفلسفة دعوا انه لا معاد لان زعمهم ان هذا  
 الهيكل المحسوس المخصوص لا يبقى الا المواد العنصرية وانه لا اعادة للمدوم بعينه وفي  
 هذا تكذيب للعقل على ما يراه المحققون من اهل الفلسفة والشرع على ما تقره المحققون  
 من اهل الحكمة وقد وقف جالينوس في امر المعاد لزدوده في ان النفس هو الخراج فيفسد بالمرث  
 فلا يعاد واما جدهم بان بعد الموت يكون للمعاد وانفق المحققون من الفلاسفة والعلماء  
 على حقيقة المعاد واختلفوا في كيفية فذهب جمهور المسلمين الى انه جسماني فقط لان الروح  
 عندهم سائر في البدن سريان النار في الخرج والى في الوجود وذهب الفلاسفة الى انه روحاني  
 فقط لان البدن ينعدم بعد موته واما افاضه فلا يعاد والنفس جدهم جردا لا يسيل اليه التماسخ  
 فيعود الى عالم المخلوقات بنقطع التعلق وذهب كثير من علماء الكلام كالامام الفراءى والكلمين  
 والكلبي والراغب والناصري الى ان البدن يتبدل بالنفس الى القول بالمعاد الروحاني والجسماني جميعا واما  
 ان النفس جدهم جردا فيعود الى البدن وثاني هذا ذهب كثير من العقديين والشيعة والكرامية  
 وبه يقول جمهور النصارى وان نسخة اولادهم قد ورد في الحديث ان كتب الاعمال هي  
التي توزن فلا اشكال في قيل بل يجعل الله سبحانه والسموات اجساما نورانية والبناء  
والجسم اجساما كالماتية فيقطع مادة الاشكال من غير ان يكتب التجرد هذا الاول

جسم







يجعل الاستمرار ايضا كما يحتمل الحال والاستقبال ويجوز ان يكون ههنا محمولا على الاستمرار فان  
 قلت لا حاجة في الجواب عن استدلال الخضم الى جعل الجعل على معنى الخلق وجعل الخاضع على  
 الاستمرار اذ يحتمل ان يجعل الجعل على معناه الخفي ويجعل قوله للذين منقولنا ايضا لجعل فيحصل  
 الآية بجعل الجنة كائنه للذين لا يريدون علة الآية في الحال او في ما سمي وذلك لا ينفي  
 عدم محمولها قبل وقوع تلك الحكاية بل منفي الآية في عدم وقوع جعلها كائنه لهم ولا شك  
 انه ليس واقعا حال الحكاية فتعذر جعل حال الحكاية ليس لا جعلها كائنه لهم لا تقربا بين  
 ان غير حاصل حال الحكاية ليس محتمل الجنة محمولة حاصلة عندنا بل انما هو لتعديك والتمسك بها  
 ليسا حاصلين بعد قلت نعم الامر كذلك لكن يمكن ان يقال انما يتبادر من قولهم جعل الدار يريد  
 تمكينه ان يمكن زيارته من الممكن فيها في الدار وذلك ان يمكن زيارته من الممكن في الدار يريد  
 كون جعلها كائنه له حاصلة بالفعل متحققة في الحال فان كان الجعل في الآية محمولا على معناه الخفي  
 لكان منفي مضمونا كون جعل الجنة كائنه لهم حاصلة بالفعل ولا شك ان هذا المعنى لازم لوجود  
 الجنة بالفعل اذ يتبع وجود الجنة بدون تمكينها من التمكين فيها وبدون جعلها كائنه لهم فلا  
 يصح قول المقرض فيجعل حاصل جعلها كائنه لهم لا نفسا واذ كان كليهما حاصلان وفي غير جعل  
 غير متحقق على تقدير وجود الجنة الآن فلا جعل الجعل على معناه الخفي ولا جعل الجعل على الحال او الاستقبال  
 بل يجب حمله على الاستمرار فان حصل الواجب فيها هو المشهور في كبر الشارح ثم فان قيل على  
 تقدير وجود الجنة بالفعل وان كان التمكين من التمكين فيها حاصلا بالفعل لكن التمكين بالفعل ليس  
 حاصلا بالفعل ثم لا يجوز ان يكون الجعل محمولا على ذلك المعنى ان التمكين بالفعل فلا حاجة الى جعل على  
 الاستمرار ولا جعل الجعل على الخلق واما جعل الجعل على التمكين بالفعل وان كان جائزا محتملا فتعذر  
 عن الظاهر المتبادر فان المعنى المتبادر منه هو التمكين من التمكين واما نفس التمكين فهو معنى بعيد غير

بل يتبع بعد ما  
 لان نفس الجنة

يصح

قلنا  
 المحمل

متبادر فقامل فانه لا يجزى عن ضعف **اولا** اول الكلام اديم الاكل بضمهمين اي بضم الهمزة  
 والكاف ويعني به كل ما يدكل ويد على هذا الاستدلال على ان الجنة والنار غير مخلوقين الآن  
 بان لو كانا موجودين الآن لما جاز هلاك كل الجنة مع انها ما كلك كل شئ ما كلك الا وجهه انه  
 ان الاستدلال المذكور مشترك في الزمان فيما بين المتماثلين ان المتماثلين بوجودهما الآن والتمكين  
 بوجودهما المتماثلين بالجاو هما يديم القيمة **او** كما هو بالشيء في قوله ما كلك كل شئ ما كلك الا وجهه  
 هو انه وجود المطلق لا الموجد وقت النزول فقط فمعنى الآية انه كلما يوجد في وقت  
 يصير سلا كما بعد وجوده وفرد وجه من القوة الى الفعل وليس كل شئ ما كلك وقت نزول  
 تلك الآية او قبل الحشر ومثله في مثل هذا القول قوله ما كلك كل شئ وقوله كما هو بكل شئ  
 عليه اذ ليس مراد انه خالق كل شئ ويعلم جميع الاشياء وقت تلك اليتين او قبل الحشر  
 او في وقت اخر معين متحقق لان الزمان بينه في جانب المستقبل الى اعدم خلقه بعد شجاول  
 ثم لا بد تعلقا على سائر متدوراته كما جعله ما نه كما امر بغيره متناهية بمعنى انها لا تنتهي  
 الى حد لا يتحقق فذوقه آخر واذا حوت هذا ان معنى كل شئ هو ما ذكرناه فظهر ان بظاهر  
 بنيان دوام كل الجنة سدا كانت موجودة الآن او بعد موجودة يديم الجلاء وذلك لان  
 كل ما وجد او يديمه ملك او يملك الا وجهه ويعبر بالزمان مشترك **والا** **اولا** وانما المراد  
 الدوام بانه اذا فنى شئ جئ ببدله يعني ان راجح انه المراد بالدوام هو الدوام المتجدد  
 العرفي او يتجدد آتافا لا انه الامر الواحد بالشفقة مع التجدد آتافا لا بآتافا بالدوام  
 العرفي فان تدفع الشيء مثلا بغيره ايا بحسب العرف وان انقطعت في بعض الاوقات  
 وفي شدة انقطاع الدوام الجمع عليه بانه لا انقطاع لبقائها ان الجنة والنار ولا انشائها  
 بحيث يبقيان على عدم زمانا يقدر به كما في دوام المأكولات في التجدد والانقضاء

معناه  
 فتد

لا يبقى اذ لا يعدم بقاء الواحد بالشفقة

وما



قطعاً وهذا هو الدوام بهذا المعنى لا ينافي الفناء خطه وكان قول الرادى بطلان كل شيء وجوده  
 مثله فان الشيء ما لم يوجد مثله لم يعدم قطعاً فلا ينقطع النوع اصلاً فالدوام المذكور في قوله  
 كما اكلمنا دايماً كجسده الخفيف هو الملاك المذكور في قوله كما كل شيء ما لم يكن الا وجهه بحسب  
 الاشخاص والافراد فانه ليس شيء من الاشخاص ببدن ولا شيء من انواع الماكولات بجزء فلا  
 نذائع بينه وبين الآتين اصلاً بل عليه انه لو كان نوع الماكولات ابدى بالزم ان يكون شيئاً جزئياً  
 اصبأ اذا لا تحقق للكل الاله حتى الجزئي لكن اللازم بطريق هذا التفسير فالقول في مثله وهذا  
 كما يقال ان ما بهتبه الحركة لو كانت موجودة في الاصل لزم ان يكون شيئاً جزئياً تانياً  
 اذا لا تحقق للكل الاله حتى الجزئي لكن اللازم بطريق الاتفاق فالقول في مثله اقل فيه نظر حكمي قد  
بيان الاول بل يكون الخروج عن الانتفاع به ان الخروج عن الانتفاع ان المقصود منه فلا يرتفع  
 ان ما لا يفتى يدل على وجود الصانع ومن اعظم المتأخر وقد مر ذكره وبيان ذلك فلا حاجة الى  
 الاعادة منه الاول الشك بانه كما ان ريبه ان بالشك مطلقاً الكفر بالسحر مندرج فيه ان  
 الشك لانه السحر كغيره بالاتفاق فلا فائدة في عدم الاستحلال الا والآل وان لم يكن المراد بالشك  
 الكفر مطلقاً بل ريبه الكفر المخصوص لا ثبات اعملى للواجب المنزه عن الشريك فابرار نوع  
 الكفر ينفي خارجاً عن النسبة المروية عن ابن عمر ومرويه عليه انه يجوز ان يراد بالشك الكفر  
 غير السحر فلا اشكال وفي شرح المقاصد السحر اظهر ارام خارق للعادة من نفس شريعة خبيثة  
 بكثرة اعماله مخدوعة يجرى فيها التعليم والتفهم منه الاول والحق انها اسما فانياً  
 هذا القول من صاحب الكفاية في قوله كما ان جنتهم كباير ما تنهون عنه فلو علمت  
 لان على هذا الآية يدل على ان الكبار متميزة بالذات عن الصغار لان كل سنية بالنسبة  
 الى ما دونها كخبرة وذلك لانه لا يتصور اجتناب الكبار بالابرار جميع المنهاوس واحد في

دايم

فلا تنقل

بالنسبة الى ما فوقها صغيرة

دون الكل وكنت جميع المعاصي التي للبشر وكذا التعجيب في وجه التطبيق هو ما  
 سيجي من ان المراد بالكبرة في قوله كما ان جنتهم كباير ما تنهون هذه الكبرة المطلقة التي  
 هي الكفر وجميع الاسم بالنظر الى انواع الكفر وجزئياتها فالمراد بالكبار في قوله كما جزئياتها  
 الكفر وانواعه وافاضه ولا جزئيات الكبرة وانواعها منه الاول بطريق الاستحلال  
 ان نفس المعصيان اذا صدر عن العبد على وجه يرفع منه عدة فلا لا يكف في ظاهر الشريعة كغيره فان  
 صدر بالكبرة على هذا الوجه اماراة التكذيب والانكار وعلمانه عدم التصديق العلي والى  
 كان في نفس الامر مدغم مقصداً فلهذا ذكر قبل ان يظهر من العبد اماراة الانكار والاستحلال في  
 كافر عن الله سنة اجراء الاحكام وان لم يتحقق الاستحلال والانكار في نفس الامر ولما اخذ  
 الله سبحانه ما يكون كافراً اذا تحقق حقيقة الاستحلال والانكار لمتحقق حقيقة التكذيب منه الاول  
 لما جمع عليه السلف من عدم التفرقة بين التزلفين لا يقال لا يتحقق اجماع السلف على ذلك  
 مع حجة الحق البعرة فيه فانه من السلف وقال مركب الكبرة ليس بكافراً لا من بل هو  
 متافق ثابت التفرقة بين التزلفين فكيف يتحقق اجماع على عدمه لا سيما في الامم ان  
 الحسن البصري خالف سائر السلف وانه اثبت الوسطة فان مذهبه موافق لمذهب منه الاول  
 لان اتفاق ابي الكفر مضموم على ان يكون عابثاً من انه لا اجماع مع مخالفته لكن بان يقال  
 سلفاً انه لا يتحقق اجماع مع مخالفة الحسن لكن المراد بجماع السلف في قول الشافعي لما اجمع  
 عليه السلف اجماع المتقدم على ان اجماع السلف السابق عليه دون معاصرة فمضى لانه الحسن  
 لا ينافي اجماع السلف بهذا المعنى قلنا وهو ان جواب ذلك القائل ان الواقع اجماع  
 السلف السابق على ذلك والآل وان لم يكن الامر كذلك بل يتحقق اجماع السلف السابق  
 عليه كما قاله الحسن مع انه خالف على ربح هذا الجيب يرد عليه ان هذا كلام يخص الاحكام

حجة

تصديق الاحكام



فقد ثبت **اولا** ان الحديث وارد على سبيل التعليل لا لبيان في يلزم الكذب في اخبار الشرايع  
 لانه اخبر بان المؤمن لا يزن في مع انه يزن في ولا يخرج الزنا العبد المومن من الايمان لاننا نقول  
 ليس كراد بالاباحة الحديث وهو مومن مطلق الايمان بل كراد به الايمان الى ص ارفد  
 محض من منه وهذا الايمان الكامل يعني كراد الايمان المقتصد مع هذا القيد لكن ترك الشرايع  
 اظهار التعبد بهذا القيد وتركه مطلقا تعظيلا ومبالغة في الزجر عن المعاصي والخروج عن المناهي  
 وفيه آي في ترك ذلك التعبد اشعار بان لا يلبس بمنع انصف بعينه الايمان ان يقدم على  
 مثل تلك المعصية والطغيان ودلالة على انه لا ينبغي ان يعبد ربه ان ذلك الذنب الذي هو  
 الزنا عن المومن المحض في النفس المومن **والاول** على ربح انه ان ذرعه الان في منع  
 وصوله الى الرغام بالفتح وهذا الرغام في اللغة التراب وانه قد لم ربح الان في مدله فانه  
 ان يهد ان صاحب الان لا يقال تعلنه على ربح الله ان على خلاف مراده وعكس مراده لاجل  
 اذ لاله وكشانه والجار والمجور في الحديث متعلق بمذوف ان قلت هذا الكلام على ربح  
 انهم وخلاف مراده لاجل اذ لاله **والاول** فمن لم يكلم بما انزل الله فاولئك هم الكافرون  
 وجه الاستدلال بهذه الآية على ان الفاسق كافر هو ان كل من في قوله من في لم يكلم عاتنه  
 يتناول الكل جازي بغير سواء كان هو الفاسق او الكافر والمراد بالكم فبين لم يكلم هو الفاسق  
 مطلقا سواء كان في القلب التقيد بن او فعل الجوارح والعمل فيصير مضمون الآية هكذا  
 كل من لم يكلم بما انزل الله فكيف يكون كافر اذ يكلم النفس والجوارح انما انما الحكم عام للعقل  
 والعمل فان الحكم بالنسبة هو العلم به والتعبد به وشمل الحكم لا عمل الجوارح في عالم تكملة  
 احد واذا عرفت ان الحكم في الآية بمعنى التقيد بن سواء كان فلكل التقيد به وهو فعل  
 القلب كما هو مذهب فخر الدين الرازي او الكيف والانعقاد كما ذهب اليه الحكمي او الاضافه

مثله

فيما هو

الاعمال في الله

في قوله لا يكلم الله القوم الذين كفروا ولا يصليهم ولا يحزنهم ولا يصليهم ولا يحزنهم ولا يصليهم ولا يحزنهم

كما هو مذهب المتكلمين فنقول مضمون الآية يصير هكذا ومن لم يصديق بما انزل الله  
 فاولئك هم الكافرون ولا نزاع ولا نزاع في كونه لم يصديق بما انزل الله فكذلك فلا يلزم  
 منه ان يكون الفاسق كافر لانه وان لم يعمل بما انزل الله لكنه يعبد الله وايضا يمكن ان  
 يكون من هذا الاستدلال بوجه اخر وهو ان يقال كل من ما بهما للجنس ان يصنع ما انزل  
 الله من يتبع بالنسبة فيمنع ان الجنس في سياق النسبة يفيد الاستمرار فيصير منطوق الآية هكذا  
 ومن لم يكلم شي بما انزل الله فكذلك كافر ولا نزاع ايضا كونه لم يكلم شي بما انزل الله فلا يلزم  
 منه ايضا ان يكون الفاسق كافر **والاول** فمن كثر بعد ذلك فاولئك هم الفاسقون وجه الاستدلال  
 على كون الفاسق كافر البتة بهذه الآية هو ان صير العقل وهو كونه مع حصر الفاسق في الكافر  
 فيكون كافر فاسق كافر لما ثبت في علم كونه ان العقل يفيد كونه كافر على المذهب الذي هو في قوله  
 الكافر هو انما من ان النفس مقصود به الكافر لا يتجوز الى غيره والجواب ان المراد هو  
 الفاسق الكامل في النفس او المتكبر دون المتكبر في المبدء في الكفر او نقول ان هذا الخبر غير  
 حقيق اذ ليس للبالغة لعدم الاعتماد بغيرهم من الفاسقين والآي وان لم يكن الامر على ما ذكرناه  
 في كسر يصح القطع بان النفس لا يجر الكفر بعد الايمان لان الفاسق يتناول الكافر  
 بعد الايمان وقيل ايضا اجماعا مع ان ظهوره كان حقيقيا وكان الفاسق محمولا على  
 معناه الحقيقي لزم ان لا يكون الكافر قبل الايمان فاستقام **هذا الاول** ومن  
 ترك الصلوة متعمدا فقد كره وجه الاستدلال بنظائره فان ترك الصلوة مؤثرا كبيرا وقد حكم  
 وقد حكم الشارع ان تركه كافر والجواب انه محمول على التارك مستحلا بغير ترك الصلوة متعمدا  
 فاصد الى حقيقته فهو كافر او نقول الكفر الواقع في الحديث محمول على كونه ان النية ان ترك  
 الصلوة متعمدا فقد كره **والاول** وان العذاب على من كذب وتولى **والاستدلال**

احقيقه م



بهذه الآية هدايتها تدل على انحصار العذاب في الكفر وذكر لان الكافر العذاب محقق باللام  
 صار منسدا اليه وقد تقرر في علم المعاني ان تعريف المسند اليه بجموع على المسند وانما قد مر  
 اليه على المسند واعني بالمسند ههنا الكون على الكذب بفتح الكا وبفتح الهمزة واقع على الكذب  
 الكافر المحذور عليه لا يتجوز في غير ما مع قيام الادلة على ان الناسقين بعد برونه وذلك  
 يوجب القول بان الناسقين كافرون الجواب ان يقال المراد بالعذاب الكلي اليه من  
 القطع بتعذيب غير الكاذبين او يقال انه ان الكفر المذكور انحصار العذاب على الكاذبين غير  
 حقيقي بل بالاضافة الى المتعين فلا يمنع وقوع الناسقين وان كانوا من غير ان يقول  
 ان الكفر حقيقة للمبالغة لعدم الاعتداد بغير الكاذبين من الناسقين وذكر ان  
 العدول عن الكفر المتبادر وترك الظاهر للقطع بان شارب الخمر محذور وليس بالكاذب  
 وكذا الذي يبي الهمود وانصار لا يكذبون الله كما ورد بالقرآن التكذيب وقيل عليه  
 على الجواب الذي ذكرناه من استدلال انهم جواب نظائره ان جواب نظائره ذلك الاستدلال  
 فنقول وجه الاستدلال ببولس فانك تتركنا انك لا تبطل الا الاشياء التي كذب وتولي  
 هدايته يدل على ان كل من يقبل النار وقد كفر وانما سبق ان مركب الكبيرة يجعلها الى النار  
 للآية العامة للدعوة بدورها ذلك ان يجاء عنه بان الضمير بغيرها الى النار متكررة فبذلك  
 للمعدة النورية فتكون ناراً محصورة لا يبطلها الا الكافر او يقال انهم استناد من لا  
 والا غير حقيقي بل بالاضافة او حقيق ادعائى للمبالغة ووجه الاستدلال بقوله كما انك من  
 تدعى النار فخرية مع قوله تعالى ان النار هي اليم والسوداء الكافرين ههنا الناسق على  
 النار والآية العامة المدعوة وكل من يدعى النار فهو جرحي للآية الاولى وكل من جرحي كافر  
 بالآية الثانية لان المسند اليه الذي هو الكفر والسوء معروف باللام وتعريف المسند اليه بتعريف

اعلى د

في تفسيره

عائ د

المتعين د

على المسند

على المسند اعني الكافر بين كافر واجواب ان الكفر المحكي باللام وهو الجزئي لا عموم له عندنا  
 فلا يلزم انحصار الجزئي مطلق في الكافر لا انحصار افراد الجزئي مطلق فيه او فنقل المحقق  
 حقيق بالاضافة الى المتعين او حقيق ادعائى للمبالغة هذا الاول والله لا يفرق ان يشرك  
 ان ان يكفر يعني ان المراد بالشرك ههنا مطلق الكفر لا الكفر المخصوص الذي هو اتيان الشرك  
 لله كما وانما قلنا ذلك لما اجمعا عليه من عدم الفرق في حكم المذكور بين الشرك الذي هو  
 نوع محصور من الكفر بين ما يرد انواع الكفر بالانفاق وبالآيات والافاديت انما  
 عبر عن الكفر المطلق بالشرك لان كفا ر العوب كانا من كبري هذا الاول وبعضهم  
 انه متمنع عقلا اي ذهب بعض المسلمين الى امتناع المنقاة عن الكفر مطلقا عقلا بناء على  
 هذه الادلة الاربعة المذكورة في الشرح ان قوله لان قضية الحكمة الى قوله بخلاف ما  
 الذنوب والمسلمون الذين اهدوا الى ذلك الامتناع هم الكفرة التي تكون بالكن والنجس  
 العقليين ووجوب الاصل على الله كما ذكرنا الاقلال بالحكمة نفعا مستجيلا على الله كما  
 فاذا عرفت ان هذا مذهب الكفرة دون مذهب اهل الحق علمت انه لا يرد على ان  
 ما قيل من ان هذا القول ان قوله لان قضية الحكمة المنقاة بين المسي والمحن وقوله الحق  
 يستند حقا ولا يطلب له عذر ومفردة فلم يكن العذر عنهم فكيف هو قول باجي الحكمة  
 تعذيب وهو قول الكفرة وقد اطلعت ان رج اولانا كتابه ههنا لا يخرج عن سحابة  
 اقول وجه الدخاخ لان الشرح ههنا على المذهب الكفرة لا مثبتة وايضا لا يرد عليه  
 ما قيل من ان قوله والكفر نهاية الجناية لا يحيل الا بالحق ورفع الحجة اصلا فلا يحتمل  
 العذر اصلا هو قول القبح العقلي لان مدار ذلك القول هو ان قبالة الكفر امر  
 متفرع بحيث لا يحتمل التبدل والتغير قطعا فبما في ذلك القول قولهم ان قولنا اهل الحق

او نقول المراد به على تقدير علمه الجزئي الكامل  
 فيلزم ان انحصار افراد الكافر في الكافر

ان المراد به



يجوز للشرع ان يحسن التبع ويتبع الحق لان المشتك عن الاشياء ليس الا بالشرع فلا  
 ولا فيجوز للافعال قبل ورود الشرع ولو كان الشرع التفتت في ما تبعه وفتح ما حشد لم  
 يكن ممثلا وانقلب الامر فصار التبع حسنا وليس قبيحا كما في النسخ من الحرمة الى الوجوب  
 ومن الوجوب الى الحرمة وجه اندفاع ذلك لا يرد ايضا لان قوله لا يحتمل الا باقية قول المفسر  
 دون اهل الحق فلا يتحقق المناقاة في قول اهل الحق على ان نقل سلمنا ان قوله لا يحتمل الا باقية  
 قول اهل الحق لكن لا نعلم ان هذا قدل بالفتح المتعلق فانه يجوز ان يكون عدم احتمال الا باقية  
 كمنافاة الحكمة لا يكون الكفر متباينيا في الجناية قبيحا في نفس الامر يعني يجوز ان يكون في عدم  
 انقلاب الكفر الى الجحاح حكمه يقتضي ذلك لعدم اقتضا عا ديا لا قطعا فلا يلزم القول  
 بوجوب الاصل على الله ولا بالفتح العقل فلا يتحقق المناقاة بين القولين برؤية ان طريق  
 الاستدلال المذكور ان قوله والكفر نية الكفرة بحسب العقل لان عدم الاحتمال الكفر الا باقية  
 في بعض اصنافا لا قطعا كما يشهد قوله يجوز ان يكون اه فلا يوجب القطع بمنا  
 الكفرة فلا يصير الكفرة متغاظلا فتدبر نعم بر على الدليل الاول وهو تفتت الحكمة  
 المتفرقة بين الحسن والحسن ان يتبع كون التفرقة يجوز ان يكون عدم التفرقة متصفا  
 كلمة اخرى خفية وان يطلع كاذب الكفر افعاله مع ولو سلم فيجوز ان يكون التفرقة برؤية  
 غير ما ذكره من تعديب الحسن مثل انابة الحسن دون انابة الحسن وكاباحة  
 ذم الكافر وماله واسترقاقه وضرب الجزية عليه وكوتعة النار قبل وقوع الكون  
 الصالح فيها وخروج الكافر بعد خروجه عنها مدة متطاولة في الغيبة وعدم خروجه  
 منها الا ان الاعراف وكنته عن رؤيته اية سكة الاخرة والخطا ط درجته عن درجة الكون  
 الخطا طانا ما لا يفر ذلك ثم نقول بر على الدليل الثاني وهو ان الكفر نهاية في الجناية ال

نهاية الجناية ولو كان هذا الفرض عينه المانع  
 الجيب لها ان المقصود وهو امتناع ص  
 قضية الحكمة ص

قوله فلا يحتمل المنع ورفع الغرامة ان نهاية الكرم يقتضي عن نهاية الجناية على الدليل  
 وهو قوله مع و ايضا الكافر يقتضي عفا ولا يطلب عفا ومفطرة فلم يكن المنع عنهم  
 حكما انما لان ان المنع خارج عن الحكمة فان اعلم شئ على من تجازى اليه ولا يطلب احسن  
 واعذب في الكرم والافسان من الانعام بعد الطلب ويرد على الدليل الرابع منع قوله  
 فيوجب جزاء الا بدلالة دعوى بلا دليل قوله والمفطرة لا يخصص بها بالصفاء  
 والكبار المفطرة بالتوبة قد بطل ان القيمة المنصوب في يخصصها للاباء الاحاديث  
 الدالة على ثبوت المفطرة بالصفاء والكبار المفطرة بالتوبة قصر من عليه بانه مع كونه  
 عن الظاهر بلا دليل وتبديد المطلق بلا قرينة وتخفيفا للعام بلا تخفيف في مخالفة لا  
 من يقتدر به من المفسرين بلا ضرورة وتقرين بين الاباء والاحاديث الصحيحة العريضة في هذا  
 النوع بلا فرق كما لا يخاد ويصح ذلك ان يخصص بالكبار المفطرة بالتوبة في بعض الاباء  
 مثل قوله كما ان الله لا يغير ان يشك به ويغير ما دون ذلك كمن ثا اذا المفطرة بالتوبة مع  
 المنكر بل يعي كل خاص مع ان التعليق بالمشية المتناوذة من قوله كمن ثا، بقيد العقوبة  
 على ان في تخصيصها احلا لا بالمتصوذة اعني تعويل شان الشر كمن ثا بكونه النهاية في التبع  
 بحيث لا يغير ويغير جميع ما سواه ولو كان كثر ان انابة وايضا هي ان المفطرة بالتوبة  
 واجبة عند مع ان عند المفطرة فلا يظهر للتعليق بالمشية فائدة وكذا لا يصح تخصيص  
 بالصفاء والاعمار مفطرة مطلقا بالمشية فيفيد مفطرة بعض دون بعض وهو  
 بطلان مفطرة الصفاء برعامة بحيث لا يشترطها احد والصحيح ان القيمة المنصوب  
 في يخصصها للمفطرة يعني انهم يقولون ان المفطرة لا يكون الا للصفاء والكبار المفطرة  
 بالتوبة فان قيل ارجاج الصفاء الى المفطرة لا يحسم دنا الاعتراض لان عدم المفطرة

المذكورة سابقا يعني ان المفطرة يخصص الاباء والاحاديث



المستأنس من قوله تعالى ويغير ما دون ذلك بنا في تحصيل المغفرة بالابتناء وان كان  
 الامر كذلك بحسب الظاهر لكن لهم ان يقولوا الحكمة ما في هذه الآية مخصوصة بالصغار جميعا  
 الآية الدالة على المغفرة وعلى غيرها القول بان التحصيل بالصغار ينفذ مغفرة بعض  
 دون بعض وهو بطلان لعدم مغفرة الصغار كذا في المتن لانه ان يقولوا الامم عموم  
 مغفرة الصغار اولها يجب مغفرة صغيرة غير الناب بل بغفرة ان شاء وان لم يشاء لم يغفر  
 اللهم اغفر له ولد الذي وجب المؤمن والمؤمنات **هذا الاول** انما يدل على الوقوع دون  
 الوجوب انما استطراد ان رج ذكر ان ذكر من الوجوب ههنا ان في مقام الجواب عن  
 استدلال المغفرة على نفي المغفرة عن الكبار بلا شبهة رد التمسك بهذه الآية في الوجوب  
 ايضا كما رد في الدلالة على العموم والجواب التحقيق الحق عند اهل الحق ههنا تحصيل  
 ونفي العموم بقرائن النصوص الدالة على العموم واسرار هذا الجواب الحق بقوله وقد كثر  
 المفسرون في المفسر في تحصيل المغفرة عن الكبار بلا شبهة لا يتبع بل يجب على الله تعالى ان يغفر  
 هذا ان المغفرة ذهبوا الى ان المغفرة عن الكبار بلا شبهة لا يتبع بل يجب على الله تعالى ان يغفر  
 الكبار ان ما تارة بلا شبهة وتخليصهم فيه ونحوه بالآيات والا حاد في وعيد العصاة ونحوه  
 مثل قوله تعالى ومن يعص الله ورسوله وينه عن ما خلقنا بها فمنها هادية ومنها مستعذرة  
 جهنم قال فيها وقد لا ان العباد لن يجمع يصلونها يوم الدين وقوله تعالى ان المنافقين في الدار  
 الاسفل من النار وغير ذلك فان الآيتين الاولين تدلان على الحكد والاخرين على الوقوع  
 بطريق الوجوب وما ذهب اهل الحق الى جواز المفسر والمغفرة عن الكبار بلا شبهة كورا  
 والحكد للمكث الطويل وخصصوا المذهب المنفرد عن عمومات الوعيد وخصصوا عمومات  
 بالكفار مثلا قالوا لفظ النبي لا ينشأ والامن كان كاملا في جود وهو الكافر وكذا الام

محل

في المناقبة

في المناقبة وقابل المؤمن والعاصي وغير ذلك من الالفاظ التي على حسب الظاهر لا الكبار  
 فان المراد منها الكفار وان رجحوا اجاب عن تمسكهم في هذا الشرح بوجه آخر ايضا غير ما  
 اجاب به اهل الحق عنهما وتفصيله هو ان لا يتم عدم الآيات والا حاد في الدار في الوعيد  
 بحسب الظاهر ولو سلم ولانها على العموم على وجوب العقاب الذي هو مدعى بانها تدل  
 على الوقوع وان كان وقوع اهل الكبار وان ما تارة من غير شبهة من عند اهل الحق غير فرق  
 لهم لقوله تعالى ان الله يغفر الذنوب جميعا انه هو الغفور الرحيم وغير ذلك من الآيات  
 الغير المحتملة للخصوص قال المحقق رجح وذكر هذا الجواب سطر او هو والله اعلم بالصواب واليه  
 المرجع والاتباع قال الامام رضي الله عنه واقطع في الصبي الكبار من اهل العلو على  
 وجوه لا بد من ضبط المذاهب على طريق التقيم فنقول اما ان يدعى القطع بان الله  
 يعذب البعض ببعض من البعض او لا يدعى القطع بشئ من هذه الاقسام بل يترك في  
 الكل فلهذا اقسام اربعة واما الاول فقال فمان لانه ان يقال تجلد منهم في العذاب او يقال  
 ان الله تعالى يعذبهم ولكن لا تجلد منهم فالاول مذهب كل المغفرة وان في مذهب الثاني  
 واما الثالث فهو مذهب المرجئة واما الثالث فهو مذهب اهل السنة والجماعة ومع انفسنا  
 على انه لا يعلم ان الله تعالى عن اربعة يعذبوا انفسنا ايضا على انه لا تجلد عقوب احد  
 من هؤلاء واما الرابع وهو انه لا يقطع بشئ من هذه الاقسام فلهذا قال الله اكثرها بنا  
 وهو مذهب اكثر الامامية **هذا الاول** وزعم بعضهم ان الحلف كرم فيجوز من الله تعالى  
 هذا هو مذهب سائر الاشاعرة ومن جدد وحدثهم يعني تجوز الحلف في الوعيد من الله  
 مذهب الاشاعرة ومن تلك مسلكهم وفيه ان هذا المذهب والتجوز جواب آخر عن تمسك المغفرة  
 غير ما ذكرنا ان رجحوا الجواب انها على تقدير عمومها ان قوله عن عمومات الوعيد يعني

يعذب كل واحد من اهل الكبار او يدعى القطع  
 بان الله تعالى يعذب بعض الكبار او يدعى القطع  
 بان الله تعالى يعذب  
 ان الله تعالى



النجدي جواب عن شك المغزلة في جواب المذكور سابقا **هو الاول** وهو يدل القول  
 بل هو ان خلف الدعي كذب مستف في حقه كما بالاجماع فلا يغير زعم خلف الدعي كما زعم  
 بعض الاشاعرة واقول يمكن ان يجاب عنه بان يقال لعل مرادهم ان مراد من جود خلف  
 الدعي هو ان الكرم المغزلة عن الكذب وبذلك الفعل اذا اجزأ بوجوبه فاما سبب كماله  
 واللايقين ان لا يبين اجابة على الارادة وان يعلق اعلامه بالمشية وان لم يفرج بذلك  
 البناء والتعليق بخلاف الوعد فان اللايقين بان الكرم عدم تعليقه بالمشية والارادة  
 وبالحكمة يجوز ان يقال لفظ ان شاء او ما يكون بمفاهة متدر في قوله كما ومن يعنى الله ورسوله  
 تدفعه لما ان شاء، وكذا الحارث سائر الاخبار بالدعي فلا كذب ولا تبدل في بعض اذا كان  
 بناء الاخبار بالدعي على المشية لا يكون خلفه تبدلا ولا كذا بالكل لا يخفى **هو الاول** ويحتمل  
 العقاب على الصغرة من غير قطع بالدفع ومن غير قطع بعدم يعني لا يمكن لنا الجرم والقطع بدفع  
 العقاب على الصغرة يجوز المغفرة عنها قوله كما ويفر ما دون ذلك ولا شك ان جواز المغفرة  
 عن الصغرة وتجديزها بنا في الجرم بالعقاب عليها والقطع بعدم المغفرة عنها ولا يمكن لنا  
 الجرم ايضا بعدم دفع العقاب على الصغرة والقطع بدفع المغفرة لاحتمال العقاب عليها فقد  
 لا ينفاد صغرة ولا كبيرة الا احصاء انما يكون للسؤال والمجازاة والاختفاء في ان احتمال العقاب  
 على الصغرة بنا في الجرم بعدم والمغفرة عنها فعلم ان ما ذكرنا من مرجع من الاول في تقييد اثبات الكرم  
 حرة فلا يحتاج في اثباته الى دليل ان رتبة المحسن بقوله لعدم قيام الدليل على شيء من الالافين  
 محصل هذا الكلام هو انه لم يعم الدليل على وقوع العقاب على الصغرة فيجوز المغفرة عنها ولم يعم  
 ايضا على المغفرة عنها فيجوز العقاب عليها لا يرد على المرجح ما اوردوه المحسن عليه من ان ما  
 ذكره المرجح من الاول على الدعوى المذكور فلا اثبات لجزء الاول من الدعوى وهو الجرم

فلا يفرجها ان تدفعه ناراج

والاخصاص

من الدعوى

من الدعوى وهو الجرم بدفع العقاب على الصغرة دون الجزء الآخر وهو عدم الجرم بعدم  
 وقوع العقاب اذ عدم القطع بالمغفرة مع ان الحكم لا يتركه ان لا يترك الجزء الاول اذ  
 النزاع بالحقيقة في الجزء الاخر من الدعوى فان المغزلة ايضا لا يجرمون بدفع  
 العقاب على الصغرة لكنهم يجرمون بدفعها ايضا كما لا يخفى بدفع عقابها بدفع عليه  
 ان الجرم بدفع المغفرة بنا في تجديز وقوع العقاب فلا يمكن موافقة المغزلة بمعنى الجزء الاول  
 من الدعوى كما لا يخفى فاقول فانه دفين وكان منشا ايراد المحسن على ان ربح العلامة هو العقلة  
 عن تلك التكلفة ولا تغفل **هو الاول** اجيب بان الكبيرة المطلقة هي الكفر فاحصل ان حاصل  
 هذا الجواب ان الآية المذكورة انما تدل على وقوع المغفرة عن الصغائر بطريق القطع بالجرم  
 وعدم جواز تعذيب المحسن من الكبائر اذا كان المراد بالاثبات في قوله كما كرم عنك ربناكم  
 الصغائر والكبائر في قوله كما ان تجنبوا الكبائر ما تنهون عن عقوب الصغائر واما اذا كان المراد  
 انواع الكفر بالاثبات ما دون الكفر من الصغائر والكبائر فلا دلالة للآية على المغفرة عن  
 الصغائر قطعا لا يقال اذا دل الآية على المغفرة عن الصغائر على تقدير ان يكون المراد بالاثبات  
 الصغائر والكبائر ما فوقها فلا دلالة لها على المغفرة عنها على تقدير ان يكون المراد بالكبائر انواع  
 الكفر بالاثبات ما دون الكفر بطريق الاول لان محض الآية في تقييد كذا ان تجنبوا الكبائر  
 والشرك كرم عنكم ربناكم وترى ما دونه عن الصغائر والكبائر ولا يخفى في ان الآية الدالة  
 على مغفرة الصغائر والكبائر جميعا تدل على مغفرة الصغائر مع الاقتصار على الكبائر قطعا لا نا  
 نقول بهذا الكلام انما يتم اذا لم يكن تكثير الاثبات متيذا بمشية الدعوى وارادته والا فلا ويقتل  
 ان التكفير في الآية متيذ بالمشية فلا يمكن الجرم بعد العقاب على السبب الصغائر والكبائر فلا قطع  
 بالدفع ان وقوع المغفرة عن الصغائر كما هو مدعى لانه على تقدير تقييد التكفير بالمشية يعبر

المتن

لا يجرم  
بوقوع المغفرة وفي معشر الاشاعرة

الآية هكذا



ان تجنبوا كبار ما تنهون عنه تكفر عنكم سناكم ان تشاءوا وانما قلنا ان التكفير في الآية مفيد  
 او المراد بالكبار انواع الكفر واشيى صحتها التي يتبعها افراد المخاطبين وبالسيئات ما دون الكفر من  
 الصغائر والكبار ولا شك ان مغفرة ما دون الكفر من الصغائر مطلقا ان ساء كان مغفورة بالتوبة  
 ام غير معينة بالاجماع فانهم اتفقوا على ان المغفرة عما دون الكفر من الصغائر والكبار مطلقا  
 سواء كان مغفورة بالتوبة او لا غير مطلقا به فلو لم يقيد الكفر هنا بشيى الله تعالى وارادته لمعار  
 مفتضى الآية مخالفا لاجمع عليه الامة فوجب التنبه بها فلا يحصل الجزم بالمغفرة عن الصغائر وانما  
 قلنا ان المراد بالكبار ههنا انواع الكفر واشيى صحتها وبالسيئات ما دون الكفر من الصغائر والكبار  
 لانه لو لم يحل الكبرية في الآية المذكورة على الكفر لكان المراد بها الجناية التي هي فوق الصغائر من الكفر  
 والكبار لوجب على السيئات على الصغائر فيبقى التنبه ان تغيب المغفرة عن الصغائر بالشرط المذكور  
 ان ان تجنبوا بلا تارة قبل والتعلق ان يفي تعلق تكفير الصغائر بالاجتناب بلا تارة لا يجوز  
 مغفرة الصغائر بدونه ان بدون ذلك الشرط والاجتناب باجماع الامم واتفاق ائمة الاسلام  
 هو الاول والثقة المقبولة ثابتة للرسول والاخبار في اهل الكبار لا يقال مركبة المكونة  
 وهو ما يناسب بتركه ولا ينافي بتمسكه حتى حرمان الشفاعة وسعدان لا يفتح الرسل والابرار  
 وان فعدون في حقه لترك ما يستحق سببه الثواب كما نص عليه الشارح العلامة في التلويح فكيف  
 حرم عنها اهل الكبار ومركبوا ما يقربون به بل نقول لو كان مركب المكونة مستحق حرمان الشفاعة  
 لكان حرمان اهل الكبرية عنها بطريق الاول لا يمكن لانهم الكبار من مودى الشريعة المدة  
 لان مركب المكونة اذ في حق عدم استحقاق الثواب من مركب الكبرية فان عدم استحقاق مركب  
 الكبرية الثواب اتم واقوى واستحقاق حرمان الشفاعة جازا المركب المكونة ولا شك ان  
 جازا الاول لا يمكن لا يلزم ان يكون جازا للاعلى الذي هو مركب الكبرية اذ لا ان مركب الكبرية

ان الشفاعة  
 ان مركب المكونة

جزاء او عظيم وهذا التعذيب والاحراق باننا ان شاء الله تعالى ولو سلم ان الاعلى يستحق جزاء  
 الاول وان يلزم ان يكون جزاء الاعلى قتل المراد ان مراد صاحب التلويح حرمان الشفاعة حرمان  
 الشفعية الاستحقاق ان لا يكون شفيعا او يكون المراد حرمان الشفاعة لرفع الدرجات  
 او يكون المراد حرمان الشفاعة لعدم الدخول في مداخل الجنة وبعض مواضع الجنة على ان  
 نقول يجوز ان يستحق حرمان الشفاعة لكن لا يتحقق ذلك الحرمان لان الاستحقاق لا يستلزم  
 فيجوز تحقق الشفاعة في حق من يستحق حرمانها لا ينافي بشيى الله تعالى ولا ينافي ولا ينافي  
 ان استغفر له توبتهم وهي اي الذنوب يعصم الكبار ولا منافاة بين الايمان وارتكاب الكبار  
 لما ثبت في الآية على ثبوت الشفاعة ان الامر بالاستغفار للذين هم يستنفعون بالامثال مع الاية  
 وذلك يستدعي استغفارهم بمقتضى قوله تعالى ولا تقولوا سيوفهم فلو لم يكن ذلك فلو لم يكن ذلك  
 يدل على ثبوت الشفاعة في الجنة والا لا يمكن ان ينفصل عنها عن الكافرين عند التقدير اليقين فالمراد  
 تحقيق كبريتهم مع وكذلك يدل الآية المذكورة ان قوله فانستغفروا شفاعة الله فحين على ان الله  
 الشفاعة الثابتة لرفع الدرجات ولعلوا النزلة لان عدم تلك الشفاعة التي هي لرفع الدرجات  
 في حق الكفار ومغفرتهم عن شئهم لا يقتضي جميعهم الى تحقيق اليأس بل كانت تلك الشفاعة  
 لاجل المغفرة والشفاعة عن الخطيات لكن يدل على ان الشفاعة ثابتة في حق اهل  
 الكبار بريرة عليه ان نفى نفع الشفاعة لو لم يكن مخصوصة بالكفر بل مع البناء مطلقا لا الصغائر  
 لما صار مقيدا لتبقيع حال الكفار وتحقيق باسهم وشدة هم وايضا النزاع في ثبوت اصل الشفاعة  
 فاذ ثبت في حق الصغائر واهل الكبار ايضا فلا يابى بالواسطة فتدبر **هـ** **اول** ولا ينفصل  
 منها شفاعة ظاهر هذه الآية ينفي اصل الشفاعة ولو لم يرد في الثواب بغير تفسيره المغفرة  
 فينفي الشفاعة لرفع الصغائر يدل بظاهر على ان اصل الشفاعة مطلقا سواء في لرفع الصغائر

ان ارادوا يكون المراد حرمان الشفاعة  
 لعدم الدخول في بعض جهنم

فيما سبق من ان الكبرية لا يخرج العبد المؤمن  
 من الايمان ووجه الاستدلال في هذه الآية

بوجه

ثبت



لرفع او لزيادة الشراب فهو كما يتألف في ما ادعيته المتعزلة من ثبوت الشرا  
 لزيادة الشراب ويحتمل ان يكون الصبر المحجوزة قوله لا يتبع شفاة لنفس الثانية في قوله  
 ولا يجوز نفس من نفس لكن لا باعتبار ما كان جازا من شفاة الشفيع لم يقبل الشفاة  
 منها انما الشفيع على هذا لا يدل الآية على ان لا يقبل الشفاة مطلقا بل يدل على ان لا يقبل  
 بهذا الطريق الى من قلنا ان الشفاة تقبل بطريق آخر غير ذلك الطريق المذكور لا يقال ان  
 هذا الاحتراز ان صح في نظر العقل لكن لا ينبغي ثبوت الشفاة جازا كما ينبغي جازا في النفس  
 وم قلنا تقبل لاننا نقول ليس الغرض من بيان هذا الاحتمال اثبات الشفاة بهذه الآية بل المقصود  
 نفي دلالتها على نفي الشفاة كما ادعيته المتعزلة هو ان لا يبعد تسليم دلالتها على العموم في الاشياء  
 والازمان والاحوال يشير الى روح العلاقة التي تمنع الدلالة على عدم الاشياء من محصل كلام  
 الشرح هو اننا لانعم عدم الآية للشيء من لان الغير المحجوزة منها تقدم محض من متعينين  
 هم اليهود ولو سلم عمومها في الاشياء من فلا نعم عمومها في الازمان لانه لو كانت محض من العموم  
 المذكور ولو سلم عمومها في الاحوال كلها وعرض عليه ان على المنع الاول بان النفس الثانية تنكر  
 في سياق النفي انكر في سياق النفي عامة جميع ما دخل تحتها كما تنكر في العلوم العربية والغير  
 راجع اليها ان الى النفس الثانية في غير الضمير الراجع اليها كما رجع لان الراجع اليها في جميع اذ  
 الكفر بالراجع هو الكفر بالمرجع بيمينه ويمكن ان يجازى عن هذا الاعتراض بان لا ضرورة في جواز  
 الضمير اليها ان الى النفس الثانية من حيث عمومها يجوز ارجاعه اليها باعتبار قصد صحتها  
 بطريق الاستخدام وهو ان يراد بلفظه مبيانا احدهما ثم يراد بغيره الاخر او يراد  
 باحد ضميريه احدهما وبالاخر الاخر سواء كانتا حقيقيتين او مجازيتين او مختلفتين كما  
 بين في علم البديع فنقول ان النكرة المنفية خاصة بحسب الوضع وعموما في سياق النفي

بطريق آخر

فلا نسم

الواقعة

عقل

عقل ضروري فكان له معنيين احدهما وضيق وثانيهما عقل فيجوز ان يراد بها المعنى العقلي الذي  
 هو العلم بجميع ما يمكن ان يراه تحتها ويراد بغيرها المعنى المحض من وسيم تلك الارادة في علم  
 البديع استخرا ما قد اقلت لا راجع الى الارادة وانما هو على السطح ليس يلزم منه ان يكون جميع ما  
 في العلم من الرجال على السطح ان قد يفيد هذا القول بوجود واحد من الرجال على السطح  
 فعلم ان عدم المرجع لا يوجب عدم الراجع نعم لو قيل الضمير للنكرة الواقعة في سياق النفي فكيف  
 ايضا واقعا في سياق النفي فو قد عرفت ان وقديع الضمير الذي يرجع الى النكرة في سياق النفي كوقد  
 في جميع اليك بعبء جدا ووجه البعثة الجمل هو ان الضمير معرفة سواء كان للنكرة او للمعرفة  
 والمعرفة في سياق النفي لا ينبغي العموم فان قيل هذا الوجه لو تم لدل على بطلان القول المذكور  
 وكلام الحاشي مشروعية وبعده في الجمل قلنا في كون الضمير الراجع الى النكرة معرفة فلا  
 كما هو المشهور وايضا بعض المعارف كالتكرات في بعض الاحكام او المعاني والمعاني كالمعرف  
 باللام الذي هو للمعنى الذي فيجوز ان يكون الضمير الراجع الى النكرة كذلك فيبني في سياق النفي  
 العموم كالنكرة فوجه الصحة هو الامر ان المذكور اذ ووجه البعد انه في لث ما هو المشهور  
 من ان الضمير مطلقا معرفة والمعرفة في سياق النفي لا ينبغي العموم تدبر هو الاول يجب تخصيصا  
 بالكفار ان قلت كيف يكتفى الآية بهم ان بالكفار ولو سلم عموم الاشياء من يعني بتدبير  
 ان مدعى الآية من مقبوله الشفاة بالنسبة الى جميع الاشياء من لا بالنسبة الى بعض دون  
 بعض كيف يتقرر تخصيصها بالبعض قلت المسلم هو الدلالة على العموم لا ارادة  
 فيجوز ان يدل الكلام على معنى حسب الوضع لكن لا يكون ذلك المعنى كونه مدعى له مراد في مد  
 الاستعانة بل يراد به منع اغير المعنى كونه مدعى له بواسطة علاقته بينهما فانه ما ينبغي  
 على الجيب هو ان تلك الارادة ارادة خلاف الظاهر ولم تفسر منه جمعا بين الادلة المتضادة

عما ان كقول النكرة فيه ان في سياق النفي  
 انما تدعى العموم في غير الضمير الراجع الى  
 النكرة الواقعة في سياق النفي صح

مؤلف



في المتن

بحسب الظاهر **هذا الاول** فلا معنى للمنفرد عدم الحق للمنفرد بالنسبة الى صغيرة غير المتجيب  
 لجواز تحقق المنفرد عن صغيرة من الجنب عن الكبير لكونها متساوية العقاب وعدم كفاية بالنسبة الى  
 صغيرة المتجيب عن الكبيرة مع كفاية غير متعدي لا بطلان من ذهب الكفر له برده عليه ان يمنع الاخر  
 لا يوافق من ذهب الكفر له لما قال في الكفاية الكبير عند الكفر له غير منفرد كما اشركوا ما انصفنا  
 ان كان من تكبرها بجنبها عن الكبير فنفذهم لا يجزى من العتق ان يعذب عليها ومن لا يجزى له يذنب  
 لا يكون ترك التعذيب عند عفو او مغفرة وان ارتكب من تكب الصغيرة للكبير لا يجزى منه  
 ومغفرته عند الكفر به لانه خرج عن الايمان والسحق الكفر في النيران فلا يتحقق عندهم العفو  
**اصلا فاعمل هذا الاول** لانه لا يجزى لان جواز الايمان هو الجنب والخروج من الجنب  
 بالاجماع فتبين ان التركيب للمعاصي الكبير لولا ما تلازمه لوعوقبت بالنار لكان ذلك  
 قبل الدخول في الجنة فتبين الخروج عن النار والدخول في الجنة بعد استيفاء الجزا الايمان  
 لقوله تعالى فمن يعمل مثقال ذرة خيرا يره وقد مر ان جزاء الخير الذي هو الايمان ليس الا في الجنة  
 وقيل ان يكون جزاء الايمان من غير الجنة مع ظاهر عند الكفر له كجواز ان يراه ان جزاء الايمان  
 في النار في خلا العذاب بالتحقيق وكذا يعني بجواز ان يكون جزاء التركيب للمعاصي غير المتجيب  
 عن الكبير لولا ما تلازمه هذا تخفيف العذاب او ترك البعض **هذا الاول** ان الذين آمنوا  
 وعملوا الصالحات لم يجز انهم جزاء الفردوس فان قيل هذه الآية انما تدل على نفي ما وعينوه من  
 اهل الكبير من المؤمنين لا يجزى في النار وان ما تلازمه غير تدبر وذلك لان الصالحات  
 جميع معرف باللام فتبين الاستغراق فنفهم ان الآية تبين هكذا ان الذين آمنوا وعملوا جميع  
 الصالحات لم يجز انهم جزاء الفردوس ولا فناء ان العامل بجميع الصالحات يستحق رعدا كبيرا عند  
 لان ترك الكبيرة ايضا صالح فلولا ان ترك جميع الكبيرة لم يعمل جميع الصالحات وان ترك جميع الكبيرة لم يكن

لا تخافه

ان المؤمن

ايان

من اهل

من اهل الكبيرة فلم ثبت لاهل الكبيرة جنة فلا يتصور النزاع في انهم يجذبون في النار لان  
 اعطاء الجنة كما علم من الآية المذكورة مشروط بالايمان وعلى جميع الصالحات ولا شك ان ترك  
 الكبيرة لم يعمل جميع الصالحات ان ما من غير تدبر فلم يبط الجنة لا ينشأ الشرط الذي هو العمل بجميع  
 الصالحات فبقي خلوه في النار بجميع العذاب الاليم وقضاء عذاب النار من هذا الاستدلال  
 بهذه الآية على ان العمل الصالح لا يتناول التروك يعني ان ترك الكبير والمعاصي لا يكون علة  
 لان العمل هو الفعل دون منع الكف فاعمل الصالح هو اقامة الصلوة وايتاء الزكاة وطواف  
 بيت الله تعالى والصوم وامثال ذلك وامتنع من الزنى والسرقة وشرب الخمر وكل الحرام وقتل المؤمن  
 والعصف وامثال ذلك لا يكون علة صالحا فاذا علمت ذلك ان ترك الكثير الكبير لا يدخل في العمل  
 الصالح فزامن وعلى جميع الصالحات جنة جزاء الفردوس سواء ارتكب الكبيرة او لا وسواء  
 ما من مع التدبر او بدونه لعدم قوله تعالى ان الذين آمنوا وعملوا الصالحات فلهم جنات الفردوس  
 فلا يمكن خلوه في النار ثم نقول ان المطلوب هو ان المؤمن مطلقا لا يجذب في النار سواء  
 كان معه عمل صالح او لم يكن ارتكب الكبير او لا وهو غير متفاد من قوله تعالى ان الذين آمنوا  
 لان القول المذكور لا يدل على عدم خلوه من الاعمال غير الايمان لا يجزى ان يكون المؤمن  
 الذي لم يعمل الصالحات ولا الايمان فخلوه في النار محتمل ان المطلوب عام كما مر مدلول الآية  
 خاص وهو ان المؤمن الذي لم يعمل صالحا غير مخلص في النار لان ارتكب الكبيرة وما من  
 غير تدبر ولا يدل على ان المؤمن الذي لا يكون معه عمل صالح غير الايمان ليس مخلص في النار  
 ولما كان مطلقة تدبر هو ان يقال فلا يصير الآية حجة على بطلان قول الكفر له لعدم دلالتها  
 على المطلوب العام والمقصود انما هو رفع الحجة في ذلك التدبر بقوله تعالى ان مقتضى الآية  
 يبطل من ذهب الاعتراف لان مدبرهم هو ان المؤمن التركيب الكبير ان ما تلازمه تدبر

فلا



مختلفة في النار وان كان معه عمل صالح ومدلول الآيات هو ان المؤمن الذي عمل صالح لا يخلد في النار وان ما مع جنات وكبرية بدون تدبير فبطل مذهب الاعتزال **والاول** وقد جعل جزاء الكفر ان جعل جزاء الكفر الخلود مطلقا والابدية على الاطلاق من غير تمديد بالندة وكونه فلا بد وجواز التعاقب بالندة والضعف بين لا يذهب على الدليل المذكور ان يقول لان ان الناس لو غلبت زبادة الجحيم على الجنة لجاز ان يكون جزاء الكفر الخلود في جهنم مع زيادة الندة والمحن والبلاء وكثرة التعذيب واللام والعناء النقص الخلود مع كثرة العذاب وتقبل العقاب فلم يمتدوا بذلك حتى تزيد الجحيم على الجنة والعقوبة فيكون عدم ورود هذا الاعتراض على الدليل المذكور لان مجرد الخلود مع قطع النظر عن الندة والضعف اشد العقاب وقد جعل جزاء الاشد الجحيم وهذا الكفر فلا يصح جزاء الكفر كالمعاصي والآثام ظاهرا وكيف لان من واطب على الايمان والحق الصالح مائة سنة مثلا ومدرسة في الدنيا وذكر بعده جريمة واحدة كسفر جنة من الجنة فلا يحسن ان يكبح ان يعذب على ذلك بالآيات ولو لم يكن هذا ظاهرا فلا ظلم اذ لم يستحق بهذا ما فلا حرج وهذا الدليل الذي على المعصية والافضال في الثواب والعقاب بقرينة ملكه فلا بد من صفة بالظلم والقيح وان كان المعصية مستترة هينة ونجاسة غير مستترة عليه ان المعصية منع كون مجرد الخلود اشد العقاب **والاول** مفرقة فالتحليل لا يمتد الى هذا الاستدلال لان الناس يمتد الى الناس يمتد العقاب بنسبة والعقاب مفرقة فالصحة لا يمتد بها ما يقال في اية لا ينقطع ابداء الثواب منقصة فالصحة عن شوايب ما يقال فيها ويضاد ما دأب به لا انقطاع لها والجميع بينهما ما فاذا ثبت للفقهاء ان العقاب واجب ان يزول عنه استحقاق الثواب فكون عذابه مخلد ومحمول الجواب وتفسيره هو ان لا نعلم ان الناس يمتد العقاب بنسبة وان المعصية يستحق الثواب بطاعة بل الثواب

وجزاء

في شوايب ما يقال فيها

والعقاب

والعقاب عند ان شاء الله تعالى وان شاء غيره مدة ثم يرد عليه ويوسم فلا يتم واما ما يقال في منقصة العمل فيكون حاصله عن شوايب ما يقال فيها وما يقال فيها لان المكاتب اذا علم انقطاع عقابه يحصل له فرح من انقطاع المصرة وكذلك اذا كان المكنته منقطة لم يكن خالصة عن شوايب ما يقال فيها لان المكاتب اذا علم انقطاع عقابه يحصل له فرح من انقطاع المصرة لاننا نقول ذلك من غير ان لا يخلو الله تعالى في المكاتب والمكاتب العلم بانقطاع الثواب العقاب فلا يحصل للاول عن ولا الشئ فرح على ان قيد الخلود مما ينطبق اليه المنع ايضا كالدوام والاستحقاق استدل الا على هذا المقدمة من ان مقار الاخرة وكذا ما فيها لا بد ان تنصل عن مقار الدنيا وما فيها ويجب تحقيق بينهما الامتياز وما يصح ان يحصل بسببه للاختياز والانفصال بينهما ليس الا في الخلود وعدمه ولا شك ان مقار الدنيا وما فيها ليست خالصة عن شوايب ما يقال فيها فلا يخلو الا الخلود عن شوايبه المكاتب كما في مقار الاخرة وما فيها لم ينصل عن مقار الدنيا وما فيها ولم يتحقق بينهما الامتياز لان الشا ما به الامتياز لا يخرج عن بعد ولا يحسن ضعفه كجزا لان انفصال بوجوده احرى كاشدا والضعف وغير ذلك قوله فيمكن منع هذا القيد ايضا كما يمكن قيد الدوام اشارة الى ما ذكرنا من جواز منع قيد الخلود وان ان قوله فيمكن جواب شرط عذوف ان اذا عرفت انما تمسك به لاثبات قيد الخلود من ضعيف يقبل المنع على جواز منع ذلك القيد وقوله لكنه غير مفيد مما اشارة الى ان النزاع بينهما في الدوام والخلود دون الخلود من فاعيد للتحقق منع الدوام والخلود دون منع الخلود من فانه منع بقرينة هذا المقام يرد عليه ان من اثبات الدوام اعني الخلود من كالمظهر من التقريب بقينه منبسط المانع مفرقة المستدل كالا يخفى **والاول** وقد يستعمل في المكاتب الطريق لكن يخلو الكفار

اذا كانت المصرة منقطة

وما قالوا

منع



بالنار حتى الدوام الابدى بل هو من ضروريات الدين بخلاف قوله اهل الكثرة لا يقال  
المقولة بالكلية متساوية للكنار والصدق وقد ثبت ان المراد بالكلية في حق الكفار الدوام  
الابدى وانما يريد في حقه عليه في الفقه ايضا للما يلزم ان لا يخلو ان ترك او المعنى الحقيقي  
والجواز معالانا فتقول المراد المكث الطويل وهو ان المكث الطويل سواء جعل مع حقيقته  
او مجازيا اعم من ان يكون مع دوام كافي في حق الكفار او لا ينقطع كافي في حق الصادق لا محذور  
في ارادة ذلك المعنى ولا يلزم من ان المعنى **الاول** وما انت مجازي لنا **الاول** ان يخلو في  
الايضا الى اللام بقوله كما ان من ذلك ان يخلو لا يخلو لان يكون اللام في الثاني قوله  
وما انت مجازي لنا **التعدي** العمل لا **التعدي** يقع يجوز ان يقال الايمان مقدر الى المقول  
من غير واسطة اللام ولكن اسم الفاعل ضعيف العمل فاقى باللام **التعدي** لا **التعدي** ولما  
اللام في قوله كما ان من ذلك لا يخلو هذا التام اول لان العمل قد مر العمل فلا حاجة الى العمل  
فيكون للام فيه لا عمل **التعدي** يكون مقطوعا به وفيه لفظ **الاول** اشارة الى ان القول **الاول** ايضا  
لكن مع احتمال التعدي بخلاف الثاني فانه والامر غير احتمال **التعدي** **الاول** ان يقع القلب  
نسبة الصدق الى الكبر والمجازي غير اذعان وقبول ان ليس حقيقته التعدي ان يحصل قلبه في القلب  
**مسدود** الصدق الى الكبر او المجرى واما **مسدود** الصدق الى الكبر او المجرى فتبين ان يكون الصدق  
له ان المجرى او المجرى غير اذعان وفيه نسبة بالمشوية اشارة الى النسبة بينهما مع عدم  
ميسر فاعل دون المجرى في على وجهه ظاهر لان الصدق ههنا **مسدود** الى الكبر او المجرى لانا سب  
والتماسب هو المصدر ومحمل الكلام ان الخطاب مثلا اذ انت منهم الصدق الى خبر الكلام  
المجرى او اللفظية نامة خبرية فلا شك ان يحصل في ذهن المخاطب صورة تلك النسبة فان كان  
ذلك مع قبوله النسبة واذعان اياه فيسمى تلك الصورة الى اذعان والقبول تعدينا

وان لم

وان لم يكن مع الاذعان والقبول فسمى نقدا هذا على ان لا مقتدين واما على ان لا مقتدين  
فالصدرة الى حد من النسبة النامة الخبرية بتعدي قطع والفرق بين التعدي والتعدي  
انما هو بحسب المتعلق وقد مر تفصيل ذلك فيما سبق فان نسبة فاربع اليه قوله كما **مسدود** **نسبة**  
**بالنسبة** الى وجود العالم بينه نسبة الى العالم حاصلة في اذناهم من غير اذعان وقبول فان لم  
يقينا غالبا على الاذعان والتعدي هكذا حقيقة بعض المتأخرين قيل به وعليه ان يقتضي الى  
بدون الاذعان والقبول بل مع **المجهول** والاستشعار كما للصدرة **مسدود** **المجود**  
الكفار يلزم ان يكون من قبيل التعدي دون التعدي وهو في المطلق ان لا يقع الصدرة  
الى حصة في التعدي والتعدي وهو ايضا **الاول** مخرج بذلك رئيس ابن سينا  
حيث قال في الكتاب الحسم بدان شانه علاني وانسني وكونه است يكره في حق دور  
رسيدن واورا بتازي نقد خذ اندود ومكره يدن واورا بتازي تعدي خذ اند  
وتوجهه هو ان العلم قسما اعمها مجرد الوصول والادراك وليس بل ان العرب نقد او ثابها  
للاذعان والقبول وليس بل ان العرب تعدينا وهذا الكلام منه نقرح بان التعدي  
المنطق الذي قسم العلم اليه والالتفات هو بعينه التعدي في النفس المجرى عنه بالفارسية  
بكره يدن المتقابل للتعدي فان قلت فعمل هذا يلزم ان يدبر بعض السوسطانية الى اصل  
بدون الاذعان والقبول ونحوه من معارف كذا الى اصل بعض الكفار من غير اذعان بل مع المجهول  
والاستسكار كما اشير اليه قوله كما الذين اتيناهم الكتاب يعرفونه كما يعرفون ابناءهم وان فرينا  
منهم ليكنتم نكاحا وهم يعرفون وقوله كما وحده وانا واستيفتنا انفسهم الى ما علوا  
وغير ذلك من هذا مثال ذلك **التصور** وانه بطل بالضرورة فان كون اليقين من التعدينا  
امرا لا شبهة فيه ولا يبرر **التصور** في حكمه او يلزم على نعيم الرئيس ان لا يجرى **التعدي** ان لا يقع **حصر العلم**



الى التصور والتقدير قلت مادة النطق كانه يكون متحققا حتى يوجب خلافا بالاختصاص  
 او بحدوث الاحتمال العقلي لا يبطل الحكم والتعريف والتعريف الا برب ان وجوده لا يكون  
 لا بحدوث تعريف الذات بل كونه انطوائيا وان احتمال وجوده لا يخرج عن النطقية والعقلية  
 والطبيعية لا يبطل تعميم الدلالة الباطنية في حصرها فيها ومادة النطق في مادة الخارج غير  
 متحققة اذ لا دليل على وجوده اليقيني من غير اذعان ولا عدم الاذعان للتصور فسطائية وليست  
 الكفارة الى الشيخ ابى علي بن سينا ان يجمع حصول اليقيني بدون الاذعان والتسليم ان يجمع  
 ايضا عدم الاذعان للتصور فسطائية وبعض الكفار كلام الملك الجبار لا يدل الا على ان  
 الاذعان والافراز فيجب عدم الاذعان والتسليم قال شارح المعاصفة ان اليقيني الحاصل  
 الاذعان والتبديل بل مع الجهد والاشك رسما للتصور فسطائية وبعض الكفار يكون من قبيل التصور  
 التصديق وهذا هو البطلان قلت نحن لا ندعي الا ان التصديق المنطقي على ما يفسر ويصح  
 لا على ما يفسر كلف في ملاحة هو التصديق العقلي المقابل للتكذيب المعبر عنه بكونه وان  
 لا يصح تحت القول والحيثية القوم على ان المعبر عنه الايمان هو العقلي دون المنطقي بل غاية  
 انه يجب استطراد امور كالاختيار وتذكر الجود والاستكثار واما انه يفرق من تفسيره وتفسيره كونه اليقيني  
 الحاصل عن الاذعان والتبديل فتدبر في جوارحه من التصور والتصديق فتذكرت لكن الكلام في ان  
 الاتقان بدون الاذعان في كونه بعض الكفار معرفتين يجمع ما جاء به النبي يوم غير محقق في زمان  
 كونهن اربعمائة سنة من الاذعان والاسكثار عن امثال الادام وقيل الاحكام والافراز  
 عن التكذيب باللسان الى غير ذلك من مرقبات الكفر لعدم الاعتداد به مع تلك الاشارة الى ان المعنى  
 في التأويل انهم كلامه يعني ان كفرهم من تلك الجهة التي هي من امارات التكذيب لان جهة عدم  
 التصديق فانهم ان كانوا محققين مؤمنين بانك كنههم معهم امارات ولا اعتداد بالتصديق من امارات

افعال

كفرهم

في اجزاء الاحكام في الدنيا بين ههنا حيث ومعدان يقال لو كان التصديق العقلي هو التصديق  
 المنطقي الذي هو قسم العلم المطلق اي الصورة الحاصلة عند الذات المجردة اليه والى التصور  
 والكفر فيها ما جاز اعتباره اراعتار التصديق في الايمان والتصديق المنطقي عام شامل للوهم الذي  
 هو الطرف المرجوع والظن الذي هو الطرف الرابع والجزء الذي لا يتوهم نقيضه واليقيني الذي  
 هو الاعتقاد الجازم الحاصل في الثابت والجهل المركب والمعبر عنه الايمان الرباني الواحد من تلك الامور  
 وهو الجزء الذي يتوهم نقيضه لان المعنى المعبر عنه الايمان المعبر عنه بكونه بدون امر قطعي وحكم فري  
 وقد نص عليه ابن رجب العلامة في شرح المعاصفة بقوله ان المعصود ان الايمان قد يقرب بالامر المحض  
 بالمعنى العقلي وهو ما يعبر عنه بالفارسية بكونه بدون وراست كوني واستنى بديل وبنا فيه التوقف  
 والتردد ولهذا اختار العلماء في الفاظ الايمان كونه بدون او ترشيم وانه معنى واحد عند الفعل لا شبهة  
 على العوام فضلا عن الخواص انتهى كلامه ولهذا ان ولان المعنى المعبر عنه بكونه بدون امر قطعي وحكم فري  
 يمكن ذلك المعنى في باب الايمان الذي هو التصديق البالغ حد الجزم والاذعان مع ان التصديق  
 المنطقي يقع الظن والوهم بالاساق فلا يصح الحكم باحاديثها وانما قلنا ان التصديق المنطقي  
 عام شامل لا يميز بين العلم بالمعنى الاعمال في الصورة الحاصلة الى التصور والتصديق تعبها  
 حاصرا لا يشترطه شيء من اقسام العلم بالمعنى الاعمال ثم يميز كل واحد من هذين القسمين الى النظر  
 والفرق في توسلاته اي بذلك التمييز الى بيان الحاجة الى المنطق بجميع احواله التي منها القياس  
 المحدث في المحدثات والمسلات ومنها القياس الحاصل في التماثل من المثلثات والمثلثات  
 ومنها القياس الشرعي التماثل في المثلثات ومنها القياس النفساني المتماثل من الههيات والشبهات  
 والحاصل ان اجزاء المنطق موصلة الى الظن وبعضها الى الوهم وبعضها الى مجرد الخيال كما لا يخفى فيجب  
 التمييز بينا الحاجة حيث يفيد الاضمار الى جميع اجزاء المنطق فلم يكن التبع الواقع في بيان الحاجة بملفوظ

على هذا التقدير

راست كوني واستنى بديل

بعض



العلم لم يشتمل التصديق الا للجزء لا لتبيين الاحتياج الى الاجزاء المذكورة من المنطق لان  
 محصل بيان الحاجة الى التباس في بغير التصديق للجزء قد يقع فيه الغلط فاجتنب القانو  
 يصح الذهن عن الخطا الواقع في ذلك الطريق ولا يخفى في ان العاصم عن ذلك الخطا الواقع  
 في طريق اكتساب اليقين والظن والتحليل دون اليقين **هو الاول** كان اطلاق اسم الحكم  
 عليه من جهة ان عليه ثمان امارات الكذب وقوله بطله كذا في الاشارة يعني ان لفظ الاطلاق  
 والجعل اشارة الى ان الكفر في مثل هذه الصورة ان الصورة التي فصل التصديق ويكون معه  
 امارات الكذب انما هو ان الكفر في الطولي اجزاء الحكم في الدنيا لا فيما بينه وبين الله كما  
 يكون من عندنا لوجود التصديق الذي هو نفس البيان وذكره شرح المعاصد ان التصديق  
 المتعارف لامارات الكذب غير مقدره والايمان هو التصديق الذي لا يتعارف شيئا من  
 الامارات ان امارات الكذب وقد تعلق في الحاشية التي تلك الحاشية في **بطل الاول** لان  
 التصديق ركن لا يحتمل السقوط ان قلت لان عدم سقوط التصديق من الحكم فان الحال  
 المحتمل من مؤمنون بالاتفاق ولا تصديق فيهم حقيقة ما جاء به النبي صلى الله عليه وسلم بل لا تصديق فيهم بوجه  
 شخص اوحى النبوة فضلا عن ان يكون فيهم تصديق بحقيقة ما جاء به النبي صلى الله عليه وسلم في مرتبة العقل  
 اليقيني لا في العقل بالكلية قلت الحال المحتمل من المؤمنين لا يكونون مؤمنين بحقيقة بل هم مؤمنون بحكم  
 يعني اطلاق الحكم عليهم انما هو لاجل اجراء بعض احكام المؤمنين عليهم والكلام بان التصديق  
 ركن لا يحتمل السقوط انما هو **الايمان الحقيقي** لا الحكم المستوط في الايمان الحكمي فان الحال  
 المحتمل لا ينافي عدم سقوطه في الايمان الحقيقي وهذا الجواب تفرير للمقدمة المنقولة حيث لا يتوقفه  
 المنع فانما منع في الدعوى على عدم منع حصول الجواب تخصيص الدعوى برؤية ان  
 هذا الجواب انما يتم اذا كان لفظ الايمان هو صوما لا ان يشترك بين الحقيقي والحكمي فيكون معنى الايمان

في بيان الاحتياج الى التباس في بغير التصديق للجزء قد يقع فيه الغلط فاجتنب القانو  
 يصح الذهن عن الخطا الواقع في ذلك الطريق ولا يخفى في ان العاصم عن ذلك الخطا الواقع  
 في طريق اكتساب اليقين والظن والتحليل دون اليقين **هو الاول** كان اطلاق اسم الحكم  
 عليه من جهة ان عليه ثمان امارات الكذب وقوله بطله كذا في الاشارة يعني ان لفظ الاطلاق  
 والجعل اشارة الى ان الكفر في مثل هذه الصورة ان الصورة التي فصل التصديق ويكون معه

وذلك ما هو

مشتركا

مشترك كما مضى او كما هو صوما الحكمي واحد منهما بانواعه فيكون لفظ الايمان مشتركا لفظيا وكلاهما  
 باطلاق اما اذا كانا احد الحقيقتين حقيقة والاخر جازا يلزم الواسطة والمنزلة بين الحقيقتين  
 وهي امر مشترك عندنا اما افاده السيد الشريف في سره في شرحه ان اطلاق الحكمين  
 مقدرين حكما على علم الدين ضرورة ان النبي صلى الله عليه وسلم كان يجعل الايمان احد الامرين ابان الاول  
 فيه نظر لان ذلك الجعل لا يدل على وجود التصديق فضلا عن ان يدل على وجود التصديق  
**الحكمي هو الاول** الاول التصديق باقي في القلب هذا القول بان التصديق باقي في القلب  
 حاله النعم خلاف ما اتفق عليه الحكميون من ان النعم ضد الادراك فلا يجتمعان برؤية ان  
 كون النعم ضد الادراك لا ينافي وجود الادراك في حاله النعم وانما يكون متناظرا اذا كان على الا  
 والنعم واحد وليس يلزم ذلك كما ان يقوم الادراك بخبر من اجزاء الان غير ما يتقدم به  
 النعم من اجزاء فلا يلزم اجتماع الطرفين في محل واحد وكيف لا وقد قال الأستاذ ابو الحسن  
 الاسفرائيني ان الحكم ادراك في بلا شبهة اذ لا فرق بين ما يجده النائم من نفسه في نفسه من افعال  
 لم يسمع ولم يلمس وما ذوق للمذوق وغيره من الادراك وبين ما يجده اليقيني في نقطة  
 من ادراكاته فلو جاز التشكيك فيه ان فيما يجده النائم جاز التشكيك فيما يجده اليقيني ولزم  
 السفسطة والقدح في الامور المحلولة بدفعها بالبراهنة قال صاحب المحرقات في بيان الاشارة  
 في كون النعم ضد الادراك لكنه زعم ان الادراك يتقدم بخبر ما يتقدم النعم **هو الاول**  
 ان الزعم في حاله النعم والعقل في حاله اليقيني لا حال عدم التصديق يعني انما يقال للتصديق  
 هو الجلي البسيط الذي هو عدم التصديق اشارة الى ان الحاشية واما الذي هو ادراك الذي هو عبارة  
 عن زوال الصورة من مدركة مع بقائها في الحاشية فلا يكون متناظرا لوجود التصديق فيجب ان  
 يكسره واما حال الخصومة واليقظة فليس كذلك يعني لا يجب ان يذهل عن حصول التصديق في حال

في تلك الحالة انما هو عن حصول النعم في حاله النعم في حاله اليقيني  
 التصديق في تلك الحالة انما هو عن حصول النعم في حاله النعم في حاله اليقيني



التيقن كما يجب ان يكون في حال الغم بل قد يدل فيها ان في حال الحضور واليقظة وقد لا يدل  
 من حصول التصديق وفي شرح كذا في الجمل البسيط عديم العلم عام في شأنه ان يكون ما في  
 يكون هذا العلم بل يتاخر بالمتابعة لعدم التمكن ويقترب منه ان في الجمل البسيط السهول كما في الجمل  
 بسببه عدم استنباط العلم فانه اذا لم يكن العلم ولم يتقرر كان في معرض الزوال مره ويزول  
 وثبت بدل علم اخر فتشبه احدهما بالآخر انما ما في مستقر حتى اذا ثبت الاساس اذ في تيقن  
 وعاد اليه العلم الاول وكذا التصديق يقرب وكذا الذي يقرب منه والجمل البسيط بعد العلم  
 من ثباته وقد فرق بين السهول واليقين بالاول زوال الصدرة عن المذكر كمن يتاخر  
 الى قطة والثاني زوالها عنها ما في الجمل في حصولها الاسباب جديت في حال الامد ان القطة  
 والذبول والشيء عبارة مختلفة لكن يقرب ان يكون ما في مستقر وكما في مفاد العلم في  
 انه يستحيل اجتماعهما مع **هذا الاول** في كانه المكون اسماء في آمن في الحاضر لم يبق عليه ما بعد  
 علامة التكذيب **والثاني** لان ان رجع جعل المحقق الذي لم يبق عليه ما في مفاد في حكم  
 الباقى كمن يلقى بالايان والاول مره واحدة في ما مضى من امور الابلج فانه في الاول مره  
 مائة سنة ولم يسمع منه اقرارا في الايضاد فثبت بطلان عليه ويدفع في متابع المسلمين وكيف  
 لا يكمل باجماع ذلك الشخص مع انه في الاول مره مفقود الايمان وخفيته عند كثير من المؤمنين كانه  
 وغيره فانهم في هذا الى ان الايمان عبارة عن التصديق بجمع ما جاء به النبي مع كل ما استشهد  
 والتكامل اجزاء من الكل متمم لا يثبت بريد عليه مالا يخفى فثبت **هذا الاول** وانما الاول شرط  
**اجزاء الاحكام** عليه الدين من الصدقة عليه وحلته والدين في متابع المسلمين والحقانية  
 بالتصديق والزكوة ولا يخفى ان الاقرار لهذا الغرض في الاجزاء الاحكام لا بد ان يكون على وجه  
 الاعلان والاطار على الامام **ثاني** او شهادته او قديمه وكذا كرجب الاعلان والاطار على غير

ثبت  
 مطلب فرق السهول واليقين

اذ المانع  
 البلوغ مره واحدة

الامام من اهل الاسلام فتحجروا عليه الاحكام في الحية والميت بخلاف اذا كان في الامام  
 الايمان وكما انه في كل محروك الحكم بجلت الشهادتين في العمر مره وان لم يظهر على غير ذلك الاثر  
**هذا الاول** والنقص من معضد انه لا دلالة لها على ان محلى الايمان هو القلب اعلم ان ثانيا هذا  
 انما هي ثانيا الاول ان الايمان فعل القلب وان محروك القول للسان كما ذهب اليه الامامية **ثانيا** انه  
 دون المعرفة والاعتقاد وسائر الكيفيات النفسانية في القلب مثل القدرة والارادة والشيء  
 والحكم وسائر الاخلاق المرغوبة في ذهب اليه منهم من صفوان وبعض النفا من ان الايمان هو معرفة  
 بالله كذا فقط وبه كما وبما جاء به الرسل على خلاف الاقول الثالث ان الاعمال ليست داخله فيه  
 حيث ينشئ بها ثباتها كما ذهب اليه بعض السلف كابن عباس واصحابه المحدثين كمن كان  
 الايمان هو التصديق بالحيث والاقرار باللسان والعقل بالاركان جميعا اما الحكم الاول  
 فليس من الدالة على حلية القلب للايمان كذا في اولئك كتب قلوبهم الايمان وغير ذلك من النقص  
 المذكورة في الكتب الكلامية فاذ ثبت ان محلى الايمان هو القلب ثبت انه ليس في ربه منه  
 لان محلى اللسان والى الاله لا يصح ان يصير محلى في القلب والشيء الناطقة واما  
 الحكم الثاني ان ثانيا **ثالث** التصديق فقط لا سائر ما في القلب من الكيفيات النفسانية المعرفة  
 والاعتقاد وغيره فثبت الاتفاق في ثباتها اعمى بنا وذلك ان ان الايمان ليس التصديق  
 بشهادة العقل عن اية اللغة ودلالة موارد الاستدلال لم يثبت الايمان في الشرع بغيره  
 فلم يثبت فيه من التصديق وانما قلنا انه لا يعلو في الشرع والا ان لم يكن الامر كذا في كذا  
 لفظ الايمان متفرد لا كان على الشارح ان يبينه وذلك ان الشارح انما يجالط العرب بفتح  
 ليعهد اليه بعد مقتضوا **ثاني** فلو كان لفظ الايمان في الشرع مقبلا عن وضع اللغة لثبت  
 الامة لغة وتفسيره بالتوقف كما بين في اللغة وكذا في الشهادتين والركن وانما لها ولا شتر

راجع الى ما في

لا في الايمان في اللغة التصديق



استثمار نظار به كان هو بذلك اول لانه اول الواجبات واساس الحكمه ومما لم يثبت ذلك  
 بل امثل من امثل من غير انفسار ولا توقف الى البيان والاطهار ونعلم بالضرورة ان الحكمه  
 بالاجابة ليس خطا بالاجابة وانما يمكن ان يقال انه لا يصلح في الشرع لانه السفل فلان الاصل  
 فلا يصار اليه لا يحل عليه بل لا دليل فان حرف الانط الى خلاف الاصل لا يصح الاصل  
 الدليل ولا دليل عليه فلا حرف اليه فان قلت سلمنا ان الايمان ليس مستقلا الى المنة  
 والاقتداء وغير ذلك من الكيفية التفاضلية بل المراد به معنى القديس الذي هو التصديق لكن لا  
 ينبغي ما ادعيت من ان الايمان هو التصديق بجميع ما جاء به النبي لان التصديق عام شامل لجميع  
 التصديقات سواء تعلقت بما جاء به النبي ام او بغيره فلو كان المراد بالايمان نفس التصديق  
 لعمارة ما كان التصديق فلا عند الموضوع الدالة على ان الايمان الواقع في الموضوع الايمان  
 المقصود هو التصديق المطلق الشامل للتصديق بجميع ما جاء به النبي ثم ولغيره قلت نعم لان  
 في ان الايمانية المطلقة كلف التصديق لكنه من المتعولات الشرعية كلفه من المتعولات  
 في الشرع الى التصديق بجميع ما جاء به النبي ثم وانما المقصود ان الايمان تصديق بالامور المحفظة  
 بالمعنى المقصود هو ان استعمال لفظ الايمان في المعنى المقصود الذي هو التصديق المطلق مجاز  
 في كلام الله سبحانه في المعنى الاصطلاحي الشرعي الذي هو التصديق بما جاء به النبي ثم  
 حقيقة والاصل في الاطلاق هو حقيقة ولا دليل على حرفه الى المعنى المجازي واما الختام الثالث فكم  
 في الشرع ببيان حقيقة ثم اعلم ان المسلمين اختلفوا في حقيقة الايمان الشرعي فذهب الشيخ  
 ابو الحسن الاشعري واتباعه الى انه هو التصديق للرسول فيما علم بحينه ضرورة تفصيلا  
 فيما علم تفصيلا واجبا لا فيما علم اجمالا وعليه اكثر الامة كالتقاضي والاستاذ ووافقه على ذلك  
 الصالح وابن الروندى من الكفرلة وذهب جميع بن صفوان الى انه هو المعرفة بانه فقط

هذا هو الحق لا يفتقر الى دليل ولا يحتاج الى بيان ولا يحتاج الى ايراد

وذهب بعض الفقهاء الى انه هو المعرفة بانه وبما جاء به الرسول اجمالا وذهب الكرامية الى انه  
 هو كل ما شهد به الشهادة فقط وذهب طائفة الى انه هو التصديق مع الكمالين ويريدون بهذا  
 عن انه حقيقة وهو ذهب الخوارج وادب الهذلي العلاف وعبد الجبار الى انه افعال الجوارح  
 من الطاعات باسرها فضا كانت او ظاهرا وذهب الجبائي وابنه واكثر الكفرلة البهية الى انه هو  
 افعال الجوارح من الطاعات المرفوعة من الافعال والتركوك والنوازل وذهب بعض  
 السلف كابن جابر واصحاب الكندي الى انه مجموع هذه الثلاثة فهو عندهم تصديق بالكلية  
 واقرار باللسان وعلى الاركان فمذهبي هذه هي المذاهب الثمانية **هو الاول** هل شقت قلب  
 برؤ عليه ان هذا التصديق لا يدل على ان الايمان نفس التصديق القليل لانه كما ان يكون  
 الايمان مركبا من التصديق والاقرار كما هو مروي عن ابي حنيفة في خبر ذكره العبد لكونه **منه**  
 على جهة الايمان لا لكونه نفس فمما ان حديث ساحة لا يدعي الفاعلين بالتركيب ولا علينا كما  
 طعن الخائف القائل بالتركيب بل يدعي الكرامية لان الايمان عندهم نفس الاقرار **هو الاول**  
 لكن اهل اللغة لا يعرفون منه الا التصديق باللسان يعني انهم اذا لم يسمعوا لفظ الايمان عن  
 المعنى المنفرد الى الاخرة في الشرع وجب عليهم ان يحكموا لفظ الايمان في الموضوع على المعنى المنفرد  
 وان تجمله عبارة عن التصديق باللسان كما هو مذهب الكرامية لان معناه الحقيقي عندهم  
 ان عند اهل اللغة هو على اللسان لانهم لا يعلمون من التصديق الا ذلك ولا يحكم عليه ان السؤل  
 المذكرة انما يسمع او اقيم اليه فيد اخذ اللفظ على عدم التمسك الى ال على ان عدم لفظ الايمان ينفق  
 من المعنى المنفرد في الشرع فانه لا انفعام هذه المعرفة ما اذا وجوب على لفظ الايمان  
 في الموضوع على التصديق الذي اذا نفي ان يقال انما يحل عليه التصديق الذي هو مقتضى  
 عن المنفرد ولو كان كذلك اما اذا انفتح اليه فلكم فلا يبي عليه ذكر وقد ضمننا في ذيل النسخة فلا تفعل في ان فحين



اذا فرغ السؤال على الوجه الذي ينبغي ان يكون عليه منع المقدمة الثالثة بان  
 معناها الحقيقي عندهم هو التصديق بالشيء فان التصديق بالشيء قد يكون على معنى  
 الذي هو التصديق القليل دون الشيء في الحقيقة وذلك قد مر في الحاشية التي هي على الحاشية  
 قد **يؤيد** **الاول** منع لو فرضنا عدم وضع لفظ التصديق يعني حصول هذا الجواب الذي يكون كقوله  
 استدل لا على ان الاية ليس من الاقران كما في شرح المتأخر وان الاية لو كان نفس الاقران  
 من غير انضمام التصديق القليل شرط او شرط ان يكون له ما يثبت ان ما في قوله صدقت  
 جميع ما جاء به النبي صلى الله عليه وسلم لم يوضع لفظ التصديق كلفه اصلا او وضع كلفه آخر غير الاية في البقية  
 والمعرفة والعلم واللازم بطا عن لزوم من عليه ان يذهب اليك امية كما حوت هذا الاية  
 نفس كلفه الشهادة فمن تكلم بها او علقها بكلام والى على تكلمها بها كلفه آمنت كما ان ربح  
 بايانه والا فلا وسيلان عندهم عبارة عن التصديق بجميع ما جاء به النبي صلى الله عليه وسلم  
 الشرايع معهم بان لفظ التصديق لم يوضع الا في بيان القليل لم يكن لفظه بصدق جميع  
 ما جاء به النبي صلى الله عليه وسلم بل الحكم بايانه فانهم يقولون قوله صدقت بجميع ما جاء به النبي صلى الله عليه وسلم  
 كلفه كلفه الشهادة حكم ان ربح بايانه والا فلا سواء وضع للتصديق او لا وكل كلفه ذلك على  
 بكنى الشهادة ان لفظه باسند من حكم ان ربح بايانه وايضا نقول انه لم يثبت عنده الكرامة  
 مجرد اللفظ وانهم لا يقولون ان الاية هو اللفظ بهذه الحروف كيف كانت بل مرادهم ان  
 الاية هو الحكم باللفظ الذي هو التصديق القليل حقيقة ما جاء به النبي صلى الله عليه وسلم اية الفاظ كانت واية  
 حروف كانت من ان يجعل التصديق جزء منه وان كانا يقران بالاية هو اللفظ بكنى الشهادة لفظ  
 والحاصل ان الاية عندهم هو مقتضى اللفظ الدال على التصديق القليل فيكون القيد الذي هو التصديق  
 فارجا دون المركب القيد المقتضى ان الحكم الذي هو اللفظ والاول الذي هو التصديق فلا يلزم

جذبة  
 التصديق والالحكم بايانه من لفظ الكلام فيكون التصديق القليل وان ربح قوله بلفظ  
 ان ان الدلالة الحقيقية في الاية ان هو الدلالة الوضعية من وضع اهل الشرع او من وضع اهل اللغة  
 فاذا عرفت ان الحكم بالايان عندهم اللفظ بالدلالة على التصديق من حيث الدلالة عليه يجب وضع  
 او اللغة على ان يعلق ما قيل ان اعتبر الدال لا على الدلالة على التصديق فلا معنى للاعتبار ان  
 لا اعتبار الدال الذي هو آمنت او صدقت وامثال ذلك عند عدم تحقق المدلول الذي هو التصديق  
 فان العرف من غير تلك الحالت الاشارة الى الاعلام بوجود والتصديق وتحقيقه فاذا لم يتحقق  
 التصديق فاعبار ذلك بغير الحكم بالاية ان المعبر لا معنى له في شرط وجود والتصديق  
 وتحقيقه فاذا لم يتحقق لا يكون اياها وعند اخر انهما يكون الاية ان الاقران لفظا وانما قلت ان  
 هذا القول بطريقه ورد على جواب الكرامة عن استدلال الحكم اذ لا دخل لعدم تحقق المدلول  
 في نفس الامر والواقع عدم دلالة لفظ التصديق له عليه فان اللفظ الدلالة على الحكم  
 الارشاد والى عليها عند تحقق العلم بالوضع سواء تحققت تلك المدلولات في نفس الامر  
 والواقع او لا وسواء امكن تلك المدلولات او امتنع في الحكم بالامكان يكون دلالة اللفظ  
 على التصديق سواء كان ذلك التصديق واقعا او لا يجب اشتراط وجود والتصديق كما ذهب  
 اليه القحطان ولا اشتراط تحقق معرفة القليل ذهب اليه القحطان زاعما ان المعرفة  
 غير مرتبة بعد لا محالة فلا يتحمل من الاية ان يكون اسما بكنى ضروري كلفه شرط تحقيق  
 الاية حتى لا يكون الاقران بربها اية ناسم الاعتبار لما في تلك الدلالة عند عدم تحقق المدلول  
 الذي هو التصديق القليل في اجزاء الاحكام ان في اجزاء الحكم الاية ان في الاجزاء عدم  
 بنية لواقعة ولم يكن معه تصديق قليل لم يدخل الجنة ولم يستحق الثواب بل سبق في النار خالدا  
 اما اذا كان الاية ان نفس التصديق القليل الاقران شرطا لاجزاء الحكم لم ينافي له التصديق

المتعينه

ولكم ان ذلك التعيين لا يلزم  
 دال على وجود التصديق  
 كما ذهب اليه القحطان فانه صرح بان الاقران لفظي  
 في المعرفة والتصديق



بدون الاقرار فهو من عند الله العزيز الغفار فبعد هذه قببات تجري من تحتها الانوار ان شاء  
 العليم الغاور النور وايضا الكرامة قالوا ان من اظهر اضمحلال الحجة وانفق منه على خلاف  
 اعتقاده الاظهار واظهر الادعاء ولم يكن في قلبه منه اثر يكون مؤمنا الا انه سيقطع الحجة  
 النار من اضمحلال الادعاء ولم يتفق له الاقرار لم يستحق الجنة والمؤمن بالله المتفهم الغفار ولم  
 يستحق مغفرة الكريم النافع الغفار **سوال اول** يسمى مؤمنا لغة ان يطلق عليه ان على كثره اليقين  
 وحده لفظ المؤمن عند أهل اللغة واللسان لقيام دليل الايمان الذي هو الدليل الاقرار بالاعمال  
 يعني ان المؤمن من قام عليه الايمان وانصف به والايمان هو التصديق القليل لكنه ان الايمان لم  
 خفي بالظن غير كسب بالحواس والعلم بوجوده وتحققه وجب ان ضروري بالنسبة الى النفس به  
 وتظهر مكتسب من الامارات والانوار المحترقة عليه بالنسبة الى غيره فاذا وجدت منه امارات  
 وعلامات كالاقرار الساني واثار تبرك كازنكا الامور الشرعية من الممارات والاقضية  
 عن كنهها يكون بوجود ذلك الامر كخفي الذي تترك الامارات والانوار امارات وانوارها ويظهر  
 على المتصف بذلك الامر كخفي اللفظ الدال على وجوده وتحققه بلفظ المؤمن اطلاقا على سبيل الحقيقة  
 لان وجود امارات الامور الحقيقية في حيز الاطلاق اللفظي على ذلك المتصف على سبيل الحقيقة كالاتم  
 الوجودية من الغيب والفرج وغيرهما من الخوف والخيال والجمع والعطف وغير ذلك فانها قبيحة  
 الوجود وكيفية الخلاف اللفظي الدال على وجود تلك المعاني الحقيقية كالغيب والفرج وغيرها  
 من الخائب والخيال والجمع والعطف وغير ذلك على المتصف بها على سبيل الحقيقة وجود امارات  
 وعلامات كالصدق والبسط والعفة والحرمة وطلب العذار والسمعة والبر وغير ذلك من المواقف  
 بعد قوله اقمته انكر امية بانه تواتر ان الرسول مع والعناية والتابعين رضوان الله عليهم اجمعين  
 كانوا يتفقدون بالكلية في ان اتي بها ولا يستفسرون عن علمه وتصديقه القليل فيمكنه ان يباينة

كافية

لجود الكليتين فعلمنا ان الايمان بلا علم والحوار معارضة بالاجماع على ان المتناقض كافر مع  
 باللسان والتلفظ بالثبات وتبين ومعارضة بخير لم تؤمنوا ولكن قدولوا اسلم ان طلبة ان يقال  
 لا نزاع في انه التصديق الساني والاقرار يسمى بما نالته لدلالة على التصديق القليل والافعال  
 في انه يعلم منه ان من هذا القول بعبارة سياق كلامه ان كلام صاحب المواقف مع الدجيدان المتفهم  
 والذوق السليم انه ان لفظ الايمان حقيقة عند استعماله في الاقرار والتصديق الساني فقط  
 ايضا كما يكون حقيقة عند استعماله في الاقرار والتصديق الساني فقط ايضا كما يكون حقيقة عند  
 استعماله في التصديق القليل والافعال لكنه ان الامر المستفاد من كلام صاحب المواقف بان ظاهر  
 كلام القوم القائلين بان نفس التصديق القليل والركبة من الاقرار ومنها ومن اعمال  
 الجوارح اللهم الا ان يدعى وضع اخر بان يقال لفظ الايمان وان كان موضوعا في اللغة للتصديق  
 القليل لكن الشارح نقله الى الاقرار الساني بعد تفصيل تلك الدجول بصير كلام صاحب  
 المواقف سالما عن الخالفة مع كلام القوم او يدعى ان مراد صاحب المواقف بالايمان هو  
 والتصديق المؤمن والمصدق فيصير محمول كلامه هكذا ولا نزاع في ان المتصدق باللسان  
 المتقرب يسمى مؤمنا لغة فيصير كلامه مثل كلام الشارح فلا ينافي لفظ كل كلام القوم بذكر كلام  
 الخشوع المقدمة الثالثة بان المفهوم من كلام صاحب المواقف بعبارة سياق كلامه هو انه  
 حقيقة في الاقرار بل نقول فهم كون الايمان المستعمل في الاقرار مجازا في كلامه اقرب الظاهر من  
 فهم كونه حقيقة خصوصا مع ملاحظة قوله بعد وانما النزاع فيما بينه وبين الله ان النزاع في  
 الايمان الحقيقي الذي يترتب عليه الاحكام الا ضرورية فان هذا الكلام مقترح بان الاقرار معنى مجازي  
 الايمان فاما **سوال اول** لا يكتفي في الايمان فعل المسألة لا يقال ان انكر امية يجعلون مواجاة القلب  
 شرطاً فيجب ان يكون الايمان عند انكر امية نفس الاقرار الساني بشرط ان يكون موافقا لما في القلب

لحقهم



من المعرفة والاعتقاد فالحكم كغير المتأق لا يدل على بطلان مذهب الكرامية لأننا نقول بهذا  
 مواظبة القلب على مذهب الرافض والعلان لا مذهب الكرامية فانهم لا يشترطون شيئا من وجود  
 المعرفة والاذعان في شرط اليقين والعلان وهذا ان كان المعرفة والتعديقي بشرط في الالمان  
 ذكره ان الكرامية في السند لا يمانع من عدم الاحتساب عماء القلب مرة الشرح وقد نقلت  
 عن المواقف ايضا **الاول** وايضا الايمان مستند على ايمان من صدق بقلبه وقصد الاقرار بالصدق  
 ومنه ما يمنع من فوس وكفه هذا الكلام روا على الكرامية لا يدل على ان المصدق بالصدق  
 القليل من غير ان يتحقق التعديقي الذي في الالمان نفس الاقرار ولا يكون ذلك الكلام روا على  
 القائلين بان الايمان كمن التعديقي القليل الاقرار كالمصدق وموافقته كما تقدمت من التوهم  
 هذا الاقرار والتعديقي الذي لم يتحقق في مادة الاخرس وهو جزء الايمان كما ذهب المص  
 وموافقته وانما الجزء يوجب انتفاء الكل بالضرورة فيجب الحكم بعدم ايمان الاخرس مع ان الاجماع  
 مستند على ايمانه ووجه توهم دفع التوهم هذا ان الاقرار قد يكون كلياً وقد يكون مرياً والاقرار  
 المخرج وان لم يتحقق في مادة الاخرس كمن الحكمي متحقق والمعتبر في الايمان شرط احوال دون المخصوص  
 الذي هو الاقرار المخرج يرد عليه ان الكرامية ان يقولوا ان الاقرار عندنا ايضا اعم من الصريح والحكمي  
 وانتفاء الاجماع على ايمان الاخرس من جهة تحقق الاقرار الحكمي دون التعديقي القليل لا بد من ذلك  
 من دليل فليعلم ان الرد والجواب مشتركان بين الفريقين فالمتخصص **الاول** مع القطع بان  
 العطف يقتضي التباينة وعدم دخول المعطوف في المعطوف عليه لأن المقدمه الاولى  
 على من زعم ان الايمان نفس الحال والمقدمه الثانية للرد على ان الاعمال جزء الايمان او اما قبل رد على  
 المقدمه الثانية من انما لان ان المعطوف يجب ان يكون خارجا عن المعطوف عليه وكيف يكون كذلك  
 فان عطف الجزء على الكل واقع كما في قوله تعالى تمز الحلائك والروح فان المراد بالروح هذا جبرئيل وهو من

جمله الحلائك داخل فيها جزء منها فلو وجب خروج المعطوف عن المعطوف عليه كما جاز هذا العطف والا  
 كما ترى في معنى عطف الروح على الحلائك لا يصح الايمان بل جعله في الروح خارجا عن الحلائك  
 وان كانت شاملة له بحسب وضع ذلك فلهذا خارجا عنها لا اعتبار عطفاني ورعاية تكتنه غريبة  
 مثل الاهتمام بشأنه والمبالغة في حقه وغير ذلك من الاعمال التي لا يثبت بها الحكم والطائفة النكسبة  
 لذلك الكلام والحال انه كفى بالظاهر ان ظاهر الآية الكريمة هي قوله ان الذين امنوا وعملوا الصالحات  
 كفى حجة بغيره في هذه الآية يدل على ان الاعمال خارجة عن الايمان لان عطف الشيء على نفسه وعلى كونه  
 غير جازم ولا دليل على ان الآية على خلافه فيجب الحكم على مقتضى الظاهر عليه ان هذا الجواب في غاية  
 السقوط لما لا خلاف في كلامه في السند الاصح وامانا نيا فلان قوله لا يصح عطف الروح عليه الا  
 بتأويل الجمل ممنوع بل هو اول المسئلة وامانا نيا فلان قوله ظاهر الآية يدل على خروج الاعمال  
 ممنوع قوله لان عطف الشيء على نفسه وعلى كونه جازم عين مادة النزاع فلا يقدح دليل على قوله  
 الاعمال ما صار بها خلافا للاحتمال الذي كان مرعا في الآية المذكورة جازان يراى  
 في الايمان والعلى ايضا **الاول** لا امتناع اشتراط الشيء بنفسه لان جزء الشرط شرط ايضا ينع  
 لو كان العمل جزء الايمان لم منه اشتراط صحة العمل بنفسه لان الايمان شرط لصحة العمل بالعل  
 جزء الايمان فيكون جزء الشرط لصحة وجز الشرط فيكون العمل شرطاً وذلك امر لا يكون له معنى  
 محصل يرد عليه انه يلزم ان جزء الشرط شرطاً لجزء ان يصدق في المشروط والداخل في المعلوم  
 لا يكون شرطاً له لان الشرط يجب ان يكون خارجا عن المشروط كما تقرر في مطالبه اللهم الا ان  
 يقال المراد بالشرط المعطوف عليه داخل كان او خارجا **الاول** وهذا كونه في الايمان  
 زائد بزيادة ما يجب الايمان به من الشرع لا يتصور في غير عصره اي عصر النبي صلى الله عليه وسلم لان بعد عصره  
 يجب على المؤمن التعديقي جميع ما جاء به النبي صلى الله عليه وسلم وجميع الاحكام جاء ولم يبق في القوة شيء

يكون



فان حكمه يتعلق بالجميع فلا يستلزم الزيادة والنقصان بخلاف عمر النبي وم حين لم ينجي بهام  
 الاحكام فان الواجب على المؤمن في ذلك حين هو الايمان بجميع ما جاء به النبي وان كان  
 ايضا قد نجا بجميع ما جاء به النبي لم يكن بعض الاحكام لم ينجي بعد فترديد بزيادة الاحكام كذا  
 في بعض شروح الهدى ونشر في نظم الاوحد من يرو عليه ان الواجب على المؤمن في عمر النبي  
 هو التصديق بجميع ما جاء به النبي وم بجميع ما جاء به النبي في جميع الاحكام الشرعية ايضا فكل حكم المؤمنين  
 المصدق بحيث لا يشترط منه شيء منها فلا يستلزم الزيادة والنقصان في زمان النبي وم ايضا  
 ارجعنا الى الاجمال والتفصيل فلا يخفى حقيقة ما في عمر النبي وم وبناء على ما في هذا  
 بعض ما افاده في شرح المفاهيم ان المراد الزيادة بحيث يات في المؤمن به والعصاة  
 كانوا آمنوا في الجملته وكان ياتي فرض بعد فرض فكانوا آمنوا بكل فرض خاص وحاصل  
 ان الايمان واجب اجمالا فيما علم اجمالا وتفصيلا فيما علم تفصيلا والناس متفاوتون في ملا  
 التفصيل كثره وقلة تفاوت ايمانهم بزيادة ونقصان ولا يخفى ذلك بعد النبي وم على ما  
 يتبين من انتهى كلامه **هو الاول** ولا يخفى ان التفصيل ازيد فكثرة يجب كثر مستلزم  
 حيث انها ان المتعلقة بحسب الايمان بها ان المتعلقة وان لم تكن تلك المتعلقة من حيث فواتها  
 وحاصل ان الايمان هو التصديق المتعلق بحقيقة جميع ما جاء به النبي وم بحيث لا يشترط شيء من  
 الاحكام الشرعية التي جاء بها النبي وم ان كان بعد عمر النبي وم وانما ان التصديق بجميع ما جاء به  
 النبي وم بجميع ما جاء به النبي في عمره ولا يخفى ان الايمان بهذا المعنى لا يقبل الزيادة والنقصان  
 بحسب القلة والكثرة والخارج مكابر لمخفى على ولا يخفى ايضا ان التصديق بحقيقة  
 وانوار الهدى والنيران والسؤال والشك والتكبر وغير ذلك من الخصائص بتناصيلها واطلا  
 في التصديق الاجمالي السابق مثلا التصديق بكلماته بزيادة وم وكبر وغير ذلك من افراد الان

وبما يجي من ان كان في قوله

بتناصيلها

المتعلقة

بتناصيلها داخل في التصديق الاجمالي المتعلق بكل ان كانت فكل من جميع التصديقات  
 المتعلقة بكلماته بزيادة الان جميعا عن التصديق الواحد الاجمالي المتعلق بكل ان كانت  
 ومتى مع بالذات والحقيقة والتفصيل بان يكون بحسب خطة الاجمال والتفصيل كالان  
 والحيوان الناطق وان اذا تأملت ذلك ان التمدد الواقع في التصديقات المتعلقة بحقيقة  
 الاحكام الشرعية ليس بحسب الذات والحقيقة لان تلك التصديقات باسرها عن التصديق  
 الاجمالي الواحد البسيط والمتحد مع الواحد البسيط واحد بسيط بالحقيقة فانك تفرس  
 الاجمالي متعلقا بها فان متعلق التصديق الاجمالي هو الحكم الوارد على النسبة الواقعة بين  
 جميع افراد ما جاء به النبي وم من الاحكام المحفوظة بعنوان الكل الذي هو ما جاء به النبي وم  
 وبين الحقيقة ومتعلق التصديق التفصيلية هي الاحكام الواردة على النسبة الواقعة بين  
 خصوصيات تلك الافراد المذكورة المحفوظة بعنوانات خصوصيات وبين الحقيقة ولا شك ان  
 متعلق التصديق واحد والتعدد في المتعلق لا يوجب التعدد في المتعلق بالحقيقة كما في علم  
 الواجب كما واما باعتبار الكثرة في كثر المتعلقة من حيث انها يجب الايمان به وهذا الاعتبار  
 بصير اياها كمن كان تناصيله اكثر ازيد وازيادة والنقصان بهذا الاعتبار لا يوجب  
 الزيادة والنقصان في ذات الايمان بهذا نية تحريك كلام الحنفى وان رجع حيث لا مزيد عليه  
 فتأمل في لا تكون من القاصرين **هو الاول** فاحمله ازيد فيه بزيادة الايمان كما انه  
 عرض لا يبقى الا بتجدد الاشارة كما نقل ان راجح العلامة في شرح المفاهيم عن امام  
 الحرمين وغيره العبارة المتقولة هي ان النبي وم يفضل باسرها بتصديقه وعصيته الله تعالى  
 اياته من محامدة الشكوك والتصديق عرض لا يبقى فتقع للنبي وم من متواليات غير على  
 فثبت للنبي وم اعدا من الايمان لا يثبت لغيره لا بعضها فيكون ايمانه اكثر وازيادة

التصديقات المتعلقة  
 التصديقات المتعلقة  
 التصديقات المتعلقة

بالتفصيل في علم تفصيل فانه كل علم  
 من المتعلقة بخصوصه في الايمان



يسخى

سبب

بهذا المعنى مما لا نزاع فيه ومع مما قيل من ان النبات والدوام على الايمان زيادة عليه كل سنة  
 ان فاحشه هو ان الدوام على العباد جادة اخواني كان الاصرار بالذنب ذنباً فاحشاً  
 يتأب عليه ان على الدوام على العباد ان تحقق الثواب في كل حين من احيان المداومة وكما  
 بالحاشية وذلك التوسيم بسبب لان كون الدوام عبادة غير كونه ايماناً فانه كل ما يكون طاعة  
 لا يجب ان يكون ايماناً لان الايمان كما عرفت هو التقديق والدوام على التقديق غير  
 التقديق بالضرورة وبهذا التوجيه لا يتحقق الزيادة والتقصان في نفس الايمان في  
 سائر العبادات وهو بعد ثابتاً فيها بمرور عليه ان انما المذكور يجب عن استدلال الخصم  
 على ثبوت الزيادة والتقصان في نفس الايمان بالنصوص الواردة في هذا المعنى مثل قوله تعالى  
 واذا نسيتم عليهما آياتهما زادتم ايماناً ويزدادوا ايماناً مع ايمانهم ويزداد الذين آمنوا ايماناً  
 ويزدادوا هم الا ايماناً وسليماً وغير ذلك من الآيات والاحاديث الدالة على زيادة الايمان  
 الجواب وفتح الزيادة في نفس الايمان مع صرف النقص من الظاهر الى خلافاً في خصوصه  
 المحمدي ان الزيادة والتقصان اجمالاً الى اعداد الايمان لا النسبة بسبب ومحصل جابر هذا  
 انما على ان الزيادة والتقصان اجمالاً الى طاعة متعلقة بالايمان لا الى نفسه فعدم تحقق الزيادة  
 والتقصان في نفس الايمان لا ينافي غرض المجيب بل هو عين مدعى **مدى الاول** وفيه نظر قد  
 يقع قال في شرح كفاية بعد نقل كلام امام الحرمين وما يقال ان حصول التكميل بعد تقدم  
 لا يكون زيادة فيه مدعى بان المراد زيادة اعداد حصلت وعدها ايماناً لا بان في ذلك انتهى  
 كلامه فليعلم من ذلك ان الامام الحرمين نفى وقوع الزيادة والتقصان في نفس الامر وصرف النقص  
 الى خلاف الظاهر الزيادة على الزيادة في العدد **مدى الاول** ومن ذهب الى ان الاعمال من  
 الايمان الى ان الايمان نفس الاعمال وضا كان او فلا كما هو مذموم كذا جرح وادع المنزلة

العلاف

العلاف وعبد الجبار العبدان او صا الى ذهب الى ان الايمان نفس الاعمال المنفردة من  
 والنزوك فقط دون النوافل كما هو مذموم الجبارين الى على محمد بن عبد الوهاب الجباري  
 وابنه والطلاق الجباري على ابنه من باب التغليب كاطلاق النور على الشمس والقمر والقول بان  
 ابن الجباري ايضا جباري فلا يحتاج الى التنبه والتغليب فخرج الى النقل الصحيح منهم  
 ولم ينقل منهم هذا الاطلاق ومجرد التجديد لا يكفي في ذلك ولا كونه معتزلة بغيره فان قلت  
 قبل الايمان الزيادة والتقصان انما يصح على مذهب من جعل الاعمال جزءاً من الايمان  
 الكامل واما قول من جعله نفس الايمان اوجز من حقيقته فلا يستلزم الزيادة والتقصان  
 لان الايمان لا يتحقق الا مع تحقق جميع الاعمال ولا مرتبة فوق الكل يستلزم الزيادة  
 ولادونه لا يتحقق النقص وذلك لان اشياء الجزء الواحد من الشئ المتكسر من الاجزاء يستلزم  
 اشياء الكل المركب من تلك الاجزاء فكيف يستلزم الزيادة والتقصان قلت هذا انما يقع في  
 المركبة الحقيقية المكننة من المواد والصور في المركبة الاعتبارية بالنسبة الى الاجزاء  
 التي عين المعنى فيتم بحصولها كالركوع والسجود والقيام والعترة الاخرى قدر  
 التشدد والبرائة والتحرية بالنسبة الى الصلوة فان اشياء شئ منها يجب اشياء الصلوة  
 فلما دأب بالنسبة الى الاجزاء التي لم يمتنع الخبيرية جزئياً بحصولها كقراءة الفاتحة في الاخرة  
 وقراءة سورة اخواني بل لها مكانة كبيرة في التمجيد وسائر ركعة التظيم فليس يجب اشياءها  
 اشياء الصلوة مع صيرورتها اجزاء فان المعنى اذا قرأ في الاوليين الفاتحة بقية تلك الركعة  
 جزء الصلوة من غير اشتباه مع ان اشياء ما لا يجب اشياء الصلوة اذا تحقق قرأ  
 سورة اخواني وايه من آيات القرآن بها وكذا كبر المعنى الكبيرة الا ان اشياء الصلوة  
 جزء الصلوة مع ان اشياء ما لا يجب اشياء الصلوة اذا قرأ في سائر ركعة التظيم غير المكسر

اداية من ايات القرآن

بالدعاء



والطوبى بالعباد الذين يعملون في الأعمال مما يبيح جزاءه الا ما شرع جزاءه انما جعله الله ربح جزاءه  
 الفاعل في الركعتين الاخرين فان المصلي اذا قرأ الفاتحة فيها تغير جزاءه من الصلوة بغيره  
 مع انها سنة لا تحل تركها بمعنى الصلوة بكل فعل سبب او سبقت في الصلوة بما يغير  
 منها اذا اني المصلي في الصلوة مع تركها لا يجزئها لان الله لم يجعل جزاءها  
 وكذلك بعض الفرائض والاعمال قد يقع فرضا فيجتمع جزاءه من الصلوة من غير ان يشرع  
 كذلك ان من غير ان يجعل الله ربح فرضا فيها وجزء منها كزيادة القرآن وزيادة القيام  
 بحسبها ان يوجب زيادة القرآن في الصلوة فان القراءة المفروضة في الشرع قراءة آية ولو  
 كانت كلمة واحدة كما كان في واحد الكسوف وتحت ما جعله الله ربح من القرآن  
 جزاء من الصلوة ليس الا تلك القراءة والقيام الذي جعله الله ربح فرضا فيها وجزء منها لا يوجب  
 زمان تلك القراءة فاذا قرأ المصلي سورة من الطلوع وقام بقدر القراءة بغير الزيادة على  
 اصل القراءة والقيام فرضا في الصلوة جزاءه ان الله لم يبيح فريضته تلك الزيادة  
 ولا جزئتها الا بمكمل فرضها ولا جزاءه او ترك تلك الزيادة لا يجزئ بالصلوة حتى لو قرأ  
 بربها آية واحدة وقام بقدر تلك القراءة بغير الصلوة لكن المقتضى بان يبيح من جهة انه ترك  
 الواجب وهو قراءة الفاتحة وايضا قد يقع بعض انواع الفرائض بانفسه وجوبه  
 كالزكوة عن الفقراء وطواف بيت الله الحرام عن ابي بكر السخاوي البهيلا او قد يقع  
 بعض افرادها من افراد الفرائض بحسب قدر العمر كالصلوة والزكوة فان المؤمن  
 اذا طاف عمره اقام الصلوة وان الزكوة بقدر ما يجب عليه منها وكذلك سائر العبادات  
 واما اذا كانت في الشبهة فينتفع منه كثير من العبادات التي يحصل منه في طول عمره كقائمة  
 الصلوة وايضا الزكوة وغير ذلك بل يمكن ان لا يجب الكل لكن ان يثبت قبل ان يجب عليه

شئ

شئ مما عدا الايجاب به يعلم ان الايجاب قد كتمت الزيادة والنقصان عند من قال ان الايجاب نفس الايجاب  
 ويعلم ايضا ان الايمان عند المفسرة طاعة لا يخرج عنها طاعة فاعلم ان الايجاب او وجب  
 كذلك ان الايمان عند من واجب لا يثبت عن شئ من الواجبات والا فترك الطاعة  
 او ترك الواجب لا يخرج عن العبد من الايمان ان كان مع التصديق برده عليه ان هذا  
 الكلام لم يسم بما سبق فليقل به يعلم ان الايمان عند المفسرة طاعة لا يخرج عنها طاعة  
 واوجب كذلك ما مل فاعلم فليقل به **الاول** بهذا الاعتبار انما باعتبار التكليف  
 ان باعتبار ان جعل التصديق امرا فافترق التكليف به ليس وقوع التكليف  
 بالتصديق باعتبار ذاته لان التصديق نفسه غير مقدور والتكليف انما يقع بالمقدور  
 فتقول ان التكليف قد يقع على الشئ بحسبه وباعتبار ذاته وقد يقع عليه باعتبار  
 تحصيله واجبي وسببه المحرم له ان كسب ذكر السبب ولا شك ان التكليف الشئ  
 بحسبه غير التكليف بحسبه **فصل** في الايمان العظمي الاول ان التكليف الشئ باعتبار  
 ذاته لا يتصور الا في مقدوره ان لا يتصور الا فيما كان فعله اختياريا لانه لو لم يكن  
 فعلا غير اختياريا لمكان غير مقدور ولا التكليف الا بالمقدور وفي شرع المرافقة حيث  
 النظر في معرفة الله تعالى واجب اجماعا منا ومن المفسرة والطريق المستخرج اثبات  
 وجود النظر عند ائمة اهل البيت فان معرفة الله تعالى واجب اجماعا من المسلمين كافة وهي  
 لا يتم الا بالنظر ولا يتم الواجب المطلق الا به فهو واجب شرعا او بدعيه انما لا يتم  
 ان ما لا يتم الواجب المطلق الا به فهو واجب شرعا لان الواجب الشرعي ما فطرت  
 او مرتب عليه ويجوز ان يتعلق بغيره بغيره ولا يتعلق بما يتوقف عليه ذلك الشئ ويجوز  
 عنه ان المعرفة لا يمكن ان يتعلق بالقدرة ابتداء بل هو من مقدور واجبي المستلزم

فعل او كان و



المستلزم اياها فالحال بها لا سببها للقدور الذي هو النظر كمن يؤمر بالتفكير الذي  
ازداد الروح وهو غير مقدور له بذاته فانه امره بتدور الذي هو السبب المحجب  
لللازمة في هذا ضرب السبب قطعا ان هو امر بذلك المقدور يقينا اذا لا تكليف غير التقد  
شرعا ولا يمتنع ان المقدمة التي اذا كانت سببا لواجب ان مستلزما اياه بحيث يمتنع كلفه  
فانما به ان ايجاب المقدمة في الحقيقة اذا القدرة لا يتعلق الا بها لان القدرة على المنفعة  
القدرة على السبب لا يجزئ في خطاب الشرع وان تعلق في الظاهر بالمسبب الا انه يجرى  
حرفه بانما ويل ان السبب اذا لا تكليف الا بالمقدور من حيث هو مقدور فاذا  
كلف بالمسبب كان التكليف باي دسبه لان القدرة ان يتعلق بالمسبب بهذا الوجه  
خلاف ما اذا كان المقدمة شرطا للواجب غير مستلزم اياه كالطهارة للصلاة والحي  
يخرج فان الواجب هنا يتعلق به القدرة بحيث فلا يلزم ان يكون ايجابه ايجابا بمقد  
والصنف هذا الجواب اشار المحقق بقوله واما جعل التكليف بالايان تكليفا بالنظر  
الموجب له فهو عدول عن طاقولهم معرفة الله تعالى واجبة اجمالا لان ظاهره يدل على ان  
الوجوب يتعلق بنفس المعرفة دون النظر فيها وايضا هو عدول عن ظاهر قوله تعالى  
بانه لان ظاهره يدل على ان المأمور بنفس التصديق بوجود الواجب مع ان النظر  
فيه والحق ان النظر مقدور ولو بالواسطة والتحصيل ولهذا قد يمتنع تقبضه  
فقد انفصل عن النظر الذي هو واسطة التحصيل هذا الذي ذكرناه من كلام الحق  
فلا حصة ما اجاب الامام الرازي عن الشبهة السابقة للسببية في افادة النظر العمي  
على وجه نقل السيد الشريف في الكواف وذكر في الشرح المذكور وهكذا الشبهة السابقة  
هو ان العلم بعد النظر اوجب لازم الحصول بحيث يمتنع انما كما عنه فيتمتع التكليف

به ان يترك العلم لكونه غير مقدور به هو اضطرار كالعلم الفروسي فيكون كمن في اعتنا  
الزوال والخروج عن القدرة والاختيار وانه ان فيج التكليف بالعلم الحاصل بعد النظر  
خلاف الاجماع لكونه واقعا كما في معرفة الله تعالى ولا يجب فيج الاستكراه عنه ان من النظر  
فلا يكون افادته اياه مجزوا بها وهذا الخط عندنا قلنا هو واجب الحصول بعد التكليف انا  
هو بالنظر المقدور لا بالعلم النظر الواجب الحصول كذا ذكره الامام في رد عليه بان الاجماع  
بين الاجماع مستند على ان معرفة الله تعالى واجبة ويكون مكلفا بها وجعل ايجابها واجبا  
ايضا النظر فيها عدول عن النظر الاول في الجواب ما ذكره الامام الرازي من ان النظر  
الواجب حكمه علم الفروسي الالاف مقدوره وما يتبعها فان الانسان ما يمكنه ان يعتقد  
ما يتحقق الفروسي اذا الواجب للحكم فيه تصوره فيه فاذا وجب تصورهما حكما ايجابا  
لم يمكنه بعد تصورهما ان يعتقد السبب بينهما بخلاف النظر لان موجبه النظر فاذا اعتل  
عن النظر امكنه ان يعتقد ما يتحقق ذلك النظر فيكون النظر مع وجوب حصوله عن النظر  
مقدور البشر فلا يفيج التكليف به انتهى كلامه يرد على المحقق ان العدول عن لفظ الاول المذكور  
في كلام الشرح المحقق اللفظ الحق كما وقع في عبارته ان كان اشعارا بطلان  
اصل الجواب فتعد بطلانه والعدول عن الظاهر فرار عن ورود شبهة الخفي لا يوجب  
البطلان غاية ما في الجواب انه لا يكون جوابا لتحقيقه على تقدير صحة جواب الامام الرازي  
ولا يلزم من ذلك بطلانه وان لم يكن العدول للاشعار المذكور بل كان المراد بالحق الاول  
او ما يقرب منها فتعد العدول من الاول الى الحق ثم ارادة الاول به من لفظ الحق امر حكيم  
سماحة كل من لم يطع وذن نفاذ وايضا نقول جواب الامام صرح بان مقدورية النظر من  
حيث الذات لا بواسطة التحصيل وعبارة المحقق في ان مقدورية النظر بوسيلة



التحصيل لا من حيث الذات وما ذاك الا لما لم يرد فيه ونوع وجوه الى الجواب المتيقن  
 تطبيق عبارة المحقق على كلام الامام عليه السلام في كتاب النجى واختيار التمسك فندبرناه وبقى  
هو الاول فلا يكون المعرفة بدون ذلك من شأه شخفا اذ هي البنية واظهر المحرر على يد  
 نوع قلبه ان قلبه انما هو معرفة حقيقة فظهر له صدق ان صدق مظهر المحرر والتمسك  
 في دعوى النبوة وقد عاينته وظهر ان في شهادته غير ان ينسب اليه اختيارا انه لا يتناول في اللغة  
 انه صدق فلا يكون ايمانا شرعيا كيف والتصديق ما هو به فيكون الامام اختياريا فصار  
 عن نسبة ذلك الصدق الى الحكم اختيارا بل هو ايقاع تلك النسبة وادراكها اختياريا وهذا  
 القيد تمايز عن التصديق المنطقي كما سيجي والايمان المكلف به هو ذلك التصديق الاختياري  
 فلا يكون القيد مكلفا الا بتفصيل ذلك الصدق الى المحرر الصادق اختيارا فيجب ان  
 اذ كان التوجيه على وجه قرناه فاصل كلام المتأخرين ان التصديق هو العلم اليقيني الذي يعمل  
 بمباشرة السبب وان المعرفة اعم من الاختيارية وغيره فيكون المعرفة اليقينية الاختيارية تصدق  
 له عند فان قلت يلزم ان يكون المعرفة اليقينية الغير الاختيارية تصدق له عند لان المعرفة  
 اعم من التصديق عند اذ التصديق هو المعرفة الحقيقية بقيد اليقينية والاختيارية فانه يتحقق  
 مع المعرفة القيد ان لم يتحقق التصديق قلت للتصديق عند معنى اعمى اذراك  
 وقوع النسبة او لا وقوعها واذا عاينه وهذا التصديق الجزائي المنطقي وانما في المعرفة اليقينية  
 الاختيارية وهو المسمى بالتصديق للايماني هذا القسم عند نوع من القسم الاول ان التصديق  
 الجزائي وهو المتقابل للتصور ان المتقابل للتصور متماثلة لا يتصور الواسطة بحسب المعنى المتعارفين  
 ليس الا التصديق الجزائي واما التصديق للايماني فلا يكون متماثلا للتصور متماثلة لا يتصور  
 بحسب فان المعرفة الغير الاختيارية واسطة بينهما فلا يحال هذا توجيه كلام بعض المتأخرين على

ان تفصيل ادراك نسبة التصديق

وجه يتبين ان مراده هو ان التصديق المعبر عنه الايمان نوع من التصديق المنطقي وليس كذلك  
 التوجيه الكلام بعقل المتأخرين كما في كتابه لانه قال في شرح المعاهد وكلام بعض المحققين  
 يميل تارة الى ان التصديق المعبر عنه الايمان نوع من التصديق المنطقي الذي هو احد قسمي العلم  
 كونه بالاخبار وكون التصديق العلم اعم لا فرق بينهما الا بلزوم الا بضرورة الاختيار وضرورة الا انه  
 ليس من قسمي العلم اصلا كونه فعلا اختياريا وكون العلم كيفية وانما الايماني كلاما وكلام بعض  
 المتأخرين كما ذكره شرح المعاهد هو ان المعبر عنه الايمان هو التصديق الاختياري ومما يستلزمه  
 التصديق الى الحكم اختيارا وهذا القيد تمايز عن التصديق المنطقي المتقابل للتصور فانه قد يكون  
 من الاختيار كما اذا ادعى النبي النبوة واظهر المحرر فرفع في القلب صدق ضرورة من غير ان ينسب  
 اليه اختيارا فانه لا يقال في اللغة انه صدق فلا يكون ايمانا شرعيا كيف والتصديق ما هو به فيكون  
 فعلا اختياريا لا يراى على العلم كونه كيفية نفسانية او انفعالا وهو حصول كيفية في القلب والقبول  
 ليس كذلك بل هو ايقاع تلك النسبة اختيارا الذي هو كلام النفس وليس عند القلب فليس قسما  
 عام بوجوده وانما بعض الحكماء عالم بنبوة النبي لم يكن له سبب معتد به في لغة لانهم لا يكون  
 اختيارا بل يتكبرون انتهى كلامه وعلما ان مقتضى العبرح ما فهمت روح العلامة لا ما افادوا في الحسنى  
 وحمل كلام ذلك البعض على ما افادوا في الحسنى فخرج الى محلات بعيدة وتعدا دقيقتا لا ينبغي  
 بهذا التمام ولعل المتأخرين ان ذلك قبله وتفسير الكلام مما لا يحتمل الكلام هو الثاني ان المعنى  
 قبول الاحكام يقع ان الاسلام هو الخضوع للملازمة والالتزام للاحكام من الاول والامر والنواهي  
 وهذا ان كان المعنى المذكور بعينه الايمان وهو التصديق بحسب ما جاء به النبي في قوله تعالى لا اله الا الله  
 فلهذا الايمان لان التوافق ليس الا اتحاد النقطتين في كيفية الموضوع له واذا كان التوافق  
 نفس الاتحاد في مفهوم فلا يمتثل لميل الى الذات الذي هو الخطير عليه ان يكون معنى

وتارة

الفعل

الخضوع



والانقباض بينه وبين التصديق بجميع ما جاء به النبي عظم ولذا يقال في الكفاية لا بفتح الهمزة  
 حكما قاطعا والاول ويؤيده الآتي وجب الذات والمساوات باعتبار الصدق وبقوة  
 قوله سقا وجوبا فيها غير بيت من المسلمين وجه التأييد ان كل من قرأ قوله في قوله سقا فيها  
 بيت من المسلمين للاستثناء او المراد ببيت اهل البيت كما في قوله سقا وانما المراد بالبيت الذي  
 اهل القربة في الآية المستثنى منه على وجه يصح ان يقال فواجب فيها الى م كذا في قوله  
 قدم لوط النبي م احد من المؤمنين الا اهل بيت من المسلمين فقد استثنى المسلم عن المؤمن فيجب  
 بتجديدا والاسلام الآتي والذات وانما قلنا كذا لانه لم يفتقد المضاف الذي هو اهل  
 وكانت كلمة غير صفة على معنى فواجب فيها الى تلك بيت من المسلمين لكان كذا بما كذا  
البيت والكتا وانما نقول انما ان كذا هذا المضاف حكما بان كلمة غير الاستثناء بل السلام  
 معنى الآية التبعيض المستفاد من كلمة من في قوله سقا من المسلمين فان النظر المتبادر من كلمة من  
 التبعيض المذكور في الآية هو ان الساق على كلمة من بعض مدلولها ولا شك ان الداخل في  
 المسلمين هو المؤمنون دون غيرهم فلو كان المراد ببيت اهل البيت بيت لان اهل البيت  
 بعض المسلمين واما اذا كان المراد ببيت نفسه لم يتم امر التبعيض لان البيت لا يكون بعض  
 المسلمين وانما قال السلام ولم يقل بسلام في لانه على تقدير ان يكون المراد ببيت نفسه  
 كلمة غير صفة لا بنا في كلمة سقا ان يكون زائدة على تقدير غير بيت المسلمين او يكون التبعيض  
 على تقدير ان يكون مع مدلولها بمنزلة المضاف الى بيت اهل البيت بعض المسلمين فلامنا بما لكن  
 لا طائل ايضا لان الكلام هو على العبارة على الظاهر دون خلاف الظاهر والتوجيه انما خلاف  
 كما لا يخفى على ذي الذوق السليم واعرض عليه ان على قول من قال ان الاستثناء اعلم عن المؤمن  
 بوجوب الآتي وبانه يكون في معنى الاستثناء اللاحقة والتمويل بحيث يوصل المستثنى تحت المستثنى منه

ان يقدروا

القربة شيا غير

غير

ولا يتردد

ولا يتردد على الآتي وبان ذات والمساوات في الصدق بل يصح ذلك الاستثناء مع كون المؤمن اعم من  
 مستثنى منه كعمه قوله سقا وجب العلم من دار المحنة فلم يذكر الا بعض النعماء فان العالم اعم  
 من النعمى لان النعمى هو العالم بانهم فقط بخلاف العالم وقد سئل عن قوله سقا انما الايمان والاسلام  
 بان الايمان لو كان غير الاسلام كما قيل الايمان من طائفة لقوله سقا ومن يتبع ابي من يطيع السلام  
وسا قل يبق ذلك المصنف من ذلك الخطاب الى ان الايمان يبق من طائفة بلا استثناء  
 فلا يكون غير الاسلام ويرد عليه ان على الاستدلال المذكور ان لم يكن لمراد بغير الاسلام قوله  
 كما ان يتبع غير الاسلام غير في المفهوم والمدلول حتى يصير موقفا الآية هكذا ومن بطلت ما يكون  
 مفاد الاسلام بحسب المفهوم ومدلول اللفظ فلن يبق من ذلك المصنف هو ان عدم كون المراد  
 بغير الاسلام ذلك المصنف لا يحتاج الى البيان فلم يبدل الآية على الترادف والآتي في المفهوم  
 فيجوز ان يكون معنى اثنين بحسب مفهوم اللفظ الى يكون بكل واحد منهما مدلول لغير مدلول الاخر  
 وان كانا متساويين بحسب الذات فيجوز ان يكون مدلول لفظ الاسلام اعم من مدلول لفظ  
الآتي فاذ اقل من يتبع السلام فيكون مستثنى كسب ذلك الحكم من بيت من يتبع السلام  
 علم الكلام مع ان علم الكلام مفاد العلم الشرعي بحسب المفهوم والمدلول وباجل ذلك في غير الكلام  
 لا يوجب فهم الاخص فاذ اقل غير المحيد من مفهوم لا يلزم ان يكون الا ان مدلولها فعل  
 تقدير عدم مقبضية غير الاسلام لا يلزم عدم مقبضية الايمان على تقدير ان يكون الايمان اخص  
 من الاسلام علم مدلول الآتي ولا يجب المفهوم ولا يجب الذات فبطل الاستدلال بالآية على  
الآتي وسا قل يبق ذلك المصنف من ذلك الخطاب الى ان الايمان يبق من طائفة بلا استثناء  
 ولا يمنع به مدلولها سوى هذا الكلام من التوارد في غير محل النزاع وقد برهن على ذلك في  
 به ان المراد بالوحدة الآتي وجب الذات والمساوات باعتبار الصدق بخلافه فيكون قولنا

كثرة







المذكورة بهما غير مستدل عليها ولا يستقر معارضة فالصواب ان يقال ان السؤال الثاني  
 سند يمنع الدواعي على تقديمه باطل لها وكان من الاشياء التي لا دليل على قول الشارع  
 في السؤال الثاني وليس على ان الاسلام هو الاعمال لا التصديق ولا يذهب عليك انه لا يجب ان يكون  
 محمولا على معنى الاصطلاح ولو حمل على المعنى الاصطلاحي لا يجب ان يكون معارضة بل هو باطل  
 المقدمة وايضا هو لا يكون خارجا عن قانون المعارضة اللهم الا ان يقال ليس محمولا بالمعارضة  
 المعنى الاصطلاحي وقد يقال شرط في الشهادة واقامة الصلاة واتباع الزكاة والصوم حج  
 البيت المقدس في العقبين كبقية ما اذا شرط بها وغير ما هو لها من العقبين والموافقة كما هو  
 الحق بطل الحديث على ان الاسلام لا ينكح عن الايمان الذي هو التصديق القلبي لجميع ما جاء  
 به النبي من فلا يرد بما سئل الا على ما يحل ولا يبدل الحديث على نفي ما ادعوه من الاتقاد الحكمي  
 بين الايمان والاسلام وان كان منافيا لما ادعوه من ان الاسلام هو نفس التصديق بان  
 الله تعالى ونفي ذلك لا يوجب نفي اصل الدعوى لا يمكن تحقيق التزام بينهما كون الاسلام نكاحا  
 وليس كذلك التوجيه بنسب موقفة لان مراد المتكلم في عدم الاشكال بين الاسلام والايمان عدم الاشكال  
 من الطرفين والحدوث المذكور على التصديق المذكور وان دل على ان الايمان يمنع انفكاكه عن الاسلام  
 وان الاعمال يستلزم التصديق لكن لا يبدل على ان الاسلام يمنع انفكاكه عن الايمان وان التصديق  
 يستلزم الاعمال بل الحق ان التصديق لا يستلزم الاعمال فلا يبدل الحديث على امتناع الانفكاك  
 من الجانبين والاستدلال من الطرفين على اننا نقول ان جسد اللفظ بهذا الوجه بكلام المتكلم في قوله  
 عن توجيه الكلام على الوجه الذي قررناه فان قصدنا في السؤال الثاني التوجه في المقدمة  
 المذكورة وانما رجع عن صحتها في نفسها وكلامه في قوله لو لم يدل على صحة المدعى دون تلك المقدمة  
 وابن هذا من ذا كبر عليه انه يجوز ان يكون غرض الموجه ان كلامه ان كان منافيا لغيره ان كان

ان في الشهادة صح

ابطال

انما لا للمقدمة فوعى تقديمه بما فيه لا في بعض الدعوى فلا يفر فيها هو المقصود الاصل  
 هو الاول وذهب بعض المحققين حاصل كلامه ان كلام هذا المحقق على ما قلناه شارح المقاصد  
 هو ان الايمان ان التصديق الايماني المصنف المربوط به وثاق النجاة وجعل الخلاص عن ظلم الكفر  
 الضلال امر قلبي جعل له معارضات حفية كثيرة من الدعوى ان يكون النفس اعميتها واتباع الشيطان  
 والخذلان فمما يحرم حصوله يعني ان المراه ان كان جازما بحصول التصديق الايماني فيه لكن لا  
 يؤمن ان يتوهم بشئ من منافيات النجاة سيما عند ملاخطة تفاصيل الاوامر والنواهي العينية  
 التي لفتة للروح والسموات من غير علم له فلهذا لم يفرض حصوله الى مشيئة الله تعالى قال  
 في شرح المقاصد هذا الذي ذكره المحقق قريب من الحق لولا ان اللفظ كما يدعيه القوم من  
 الاجماع ارجاع الاكثرين لما قاله في شرح المقاصد ذهب كثير من السلف وجمهور المحققين عن النجاة  
 روح والمروءة عن ابن مسعود وان الايمان به فلهذا الاستثناء فقال انما مؤمن ان شاء الله ومنعه  
 الاكثرون ومنه ابد حفيظة واحتمل به لان التصديق معلوم لا يزد فيه عند حقيقته لم يكن مؤمنا  
 قطعا واذا لم يكن للردود والشك فالاول ان يترك بل يقال انما مؤمن فساد هذا الكلام هو الاول  
 بناء على ان العبرة في الايمان والكفر والسموات والشفاعة بالحق قال امام الحرمين عليه  
 السلام ان الايمان ثابت في الحال قطعا من غير شك فيه لكن الايمان الذي هو علم القلوب  
 وآية النجاة ايمان المؤمنات فاعتنى السلف به وقربوه بالمشيئة ولم يفقدوا الشك الايمان الثاني  
 ومعنى المؤمنات الايمان والوصول الى الحقيقة واول منازلها حقيقة ولا فناء في الله الايمان  
 النجوي والكفر المحملي كما يكون في تلك الحال ان كان مسبوقا بالصدق لا ما ثبتت قولا وبعثت الضمير  
 فلهذا تركوا الكثيرين من الاشياء عزة يشبهه ان يقطعوا القول بان العبرة بايمان المؤمنات وسماواتها  
 بمعنى انه ان الايمان المؤمنات هذا النجوي وبان العبرة بكفر المؤمنات بمعنى ان ذلك ان كثر المؤمنات

وانما فسرنا الاجماع الاكثرين به

ومن تردد في حقيقة







الممليك لا يمكن ان ايمان الحال ليس بمان وكفره في الحال ليس بكفر وكذا السعادة والشقاوة  
 والولاية والعداوة وعلى هذا سقط عنهم ما يقال انه اذا انصف بالايان على الحقيقة كما مرنا  
 ضحا وكان مؤمنا خذله وفي علم الله وان كان الله يعلم انه يتغير عن تلك الحال اذا كان مؤمنا  
 في الحال كان وتبناه سعيدا وان كان كافرا كان عدوا له شقيا وكما لا يغير من كافر ايهير الذي خذله  
 والسعيد شقيا ومنع ما حكى عنهم من قولهم ان السعيد لا ينشئ والشيخ لا يسعد وان السعيد  
 سعد بطريق الله والنشئ من نشئ في بطن أمه ان من علم الله تعالى منه السعادة المحمودة بالحق  
 السعادة المحمودة لا يتغير لا شقاوة المحنات وبالعكس كذا في الولاية والعداوة وان  
 السعيد الذي سعد سعادته من علم الله أنه كتم له بالسعادة وكذا الشقاوة وبالحال لا ينشئ  
 المؤمن في بئس الابناء وكشفه في الحال ولا في الجزم بالثبات والبقاء عليه في الحال لكن في الجزم  
 الخاتمة وبرجوه من العاقبة فيرثها ايمان الميراث الذي هو آية الفوز والنجاة ووسيلة  
 قبل الدرجة بمشية الله جريا على مقتضى قوله تعالى ولا تقولن شيئا اني فاعل ذلك غدا الا ان  
 ينشأ الله جعل قياتنا اليه وما تشاء عليه بالفوز بالذخر الاسفل بالبنين عدم وآله واصحابه  
 عليهم افضل الصلوات واكمل التمجيد في شرح المحاصير اذا اخففت ما تلوها عليك  
 علمت انه يدعى هذا، انما تكلمين ما قيل من انه على تقدير جواز دخول الاستسنا  
 في الايمان وكون الايمان المحمدي وكفر المحمدي بـ ايمان العاقبة وكفر الخاتمة بلزم ان يكون  
 المحمدي بـ الله بالقول مؤمنا سعيدا بالفعل ادامات على الايمان فمن ههنا يلزم ان يكون النصف  
 وكذا يحل السقوط والمفروض بالثبات خلافة هف وانما قلنا ان ذلك لا غرض غير وارده بل  
 حوت من ان النزاع في الايمان المحمدي والكفر المحمدي ودعوى دخول الاستسنا بالنفاس في ذلك  
 كون الايمان المطلق مشترك في حالة الشك ليس بمؤمن اتقا فاعلم انهم لو كانوا يتصدقون وكنا

ويرتفع

يكنى

يحل السقوط هو الاول بمعنى ان قضية الكلمة بتقصية اي في ارسال الرسل مكنى ومصلحة  
 جانب الوقوع اي بحل جانب وقوع ارسال الرسل اول من عدم وقوعه اولوية لا تنهي الى احد  
 الوجوب ويخرج عن حد المساواة اي يخرج ارسال الرسل عن ان يكون جانب وقوعه ووقوع  
 مساويا لجانب الاخرى اي الا وقوعه بالنسبة الى تلك المصلحة وذلك يخرج المقتضى كاستسنا  
 احد الطرفين المحصل كل واحد منهما الى مقصد واحد مع قرب وامنه ان الاستسنا والقربة  
 والامنية الواقعة في احد الطرفين المحصل كل واحد منهما الى مقصد واحد مرتجة السلوك  
 احدهما الذي تلك الصفة ثابتة له دون الاخر ولا يجب انهما الترجيح الحاصل من ذلك لا احد الوجوب  
 متى يكون للموجب الى احد الطرفين هو المرجح له بمينه بل انما يجب احد الطرفين باختيار الفاعل الخي  
 او التمسك بالمقصد والاختيار وبالحكمة ارسال لطف من الله سبحانه ورحمة من خلقه من التكليف  
 والعالم بعد اقب الاشياء ولا يقع ترك لعدم استعداده منتهى الى حد الايجاب على ما هو المذهب  
 في سائر اللطاف ولا يمتنع على استحقاق من المكسور واجتماع اسباب وشروط فيه بل الله خلق  
 برحمته من يشاء من عباده وهو اعلم حيث يحل رسالته واذا انقضت كلام الله على وجه  
 حقيقته علمت انه لا يدع عليه ما سبق من افعال الحكمة الخفية في الترتيب فلا يربح ما وجبه  
 ورود ذلك السوء على ظاهر كلام الله في فظ لانه يوم يدرى ان طرف الوقوع بسبب وجود  
 الحكمة في ذلك الطرف ولا يذهب عليك ان ترجيح ذلك الطرف انما يتم اذا لم يكن الطرف الاخر  
 متقدما عليه في مرجحة لذلك الطرف مساوية للمرجح الدافع في الطرف الاول وعدم حصول  
 مرجح كذلك في الطرف الاخر مما وجبه الاندفاع فلانه ليس مراد ان رجح ان ههنا امر مرجح  
 احد طرفي المصلحة في نفس الامر بل المراد ان الله هو الجاد الكريم والكلية العالم بجداته الامور  
 لا يعيد منه الامانة فكمية ومصلحة وهذا التدبير الحكام ان رجح خلاف الظاهر بالنسبة اليه بخلاف

يعينه

المرجع له

الفاعل الخي

المطلق

كلام المحقق



فان منهوية الصريح هو ذلك فذلك قال الحنف والحنن ان كلام المؤمنين مستغن عن هذا التوجيه  
الذي ذكره الشارح فان توجيه الشارح يرد بجوابه الايراد المذكور بخلاف عبارة الحنف  
تأمل **الاول** وما ارسلناك الا رحمة للعالمين فانه هم وان بين امر الدين والديانة  
طريق الحنف عن طريق الباطل لكل من آمن وكفر وامننا بهدانية السبيل المصوب عن الضلال المستقيم  
لكن من كفر لم يهد بهدانية ولم يسلك الطريق الصواب لغناه ولم يتبع برحمته ومن يشرب  
من ذلال فقله وغنايته فالرحمة على هذا التوجيه عبارة عن بيان طريق الحنف فلابد عليه  
ما قبل ان الرحمة مخصصة للمؤمنين غير شامل لساير العالمين وقد يوجه كونه ان يكون النبي  
رحمة للعالمين بانهم امنوا بهدائه هم عن الحنف والغرض في الارض وامنا ايضا بهدائه  
عن المسيح وتبدل صوته وان جبر بان هذا التوجيه وان افادهم الرحمة بالنسبة الى  
جميع العالمين لكنه لا ينافي مع الكلام هذا العام الذي ذكره الشارح فيه كان انما يسمي  
ان يكون كونه رحمة للعالمين باعتبار هداهم الى صراط مستقيم وتميز الصواب عن الخلل دون  
عصمتهم عن الحنف **المسح الاول** وهي امر يظهر خلاف العادة على يد مدعي النبوة  
عند تحدي الكفر قبل لابتدأ تعريف المجرى من قبحه وهو موافقة الدعوى والقيام  
التي لا يكون اخر ازا عن مثل ما اذا قال مخرج في نطق هذا الجاد فنتطرق الى الجاد بانه انما هو  
المذكور من كذب لم يعلم به عدته بل اذ ادعى كذبه لان الكذب هو نفس الخلق ثم لا  
قال مخرج ان احبب هذا الميت فاحياه فكذب ذلك الميت فقبلة اعتقار الصيحة لا يخرج  
من كونه مخرج لان المخرج احياه وهو غير كذب لان الكذب هو ذلك الشخص بكلامه وهو بعد  
ذلك الاحياء فتمتاز في تصديقه وكذبه ولم يتعلق به دعوى فلا يفتد في كذبه والاحياء  
على صدق واجيب هذا الاعتراض بان ذكر التمدد مشهور ان هذا القيد لانه انما يتخذ عبارة

عن طلب

عن طلب الصراحة في شاهد دعواه ان فيما قبله من هذا الدعواه وتغير الغير عن الاثبات بطلبها  
ولافضا ان لا يشهد به دون الموافقة كما ادعاه بنى منها شئ وهو ان استناد هذا القيد  
على ذكره المحجب بطريق الالتزام المحجور عنه التعاريف سدا عن صدور الكتاب ما يتعلق  
بهذا البحث فذكر **الاول** على انه قد ادم ونهى اما الامر فهو قوله مع الكفر انت وروحك  
الجنة وكلامها رغدا حيث نشنا واما النبي فهو قوله لا ولا تنزبا بهذا الشجرة ان مع هذا  
اوخذ بهذا لكن ذكره الموافق والمعاينة بحث عنه الانبياء ان هذا الامر والنهي كان قبل  
البعثة لانه في الجنة ولا امة له هناك نعم بره على كلام صاحب الحروف والمعاينة ان يقال لا  
يكن حراما لانه في الجنة بره عليه ان هذا الايراد لا يثبت به على كلامها لان كلامها فيها في قوله  
السمع على بعض من هذا الاستدلال على هذا صدد الكلبا ير عن الانبياء بعد البعثة قال  
الموافق والتمسك بنبوة ادم من وجوده فيها مخالفة النبي عن اكل الشجرة وازواج الكهني  
عنه فثبت قلنا كيف وانه في الجنة ولا امة له هناك كان نبيا مسجونا لتبليغ الاحكام وفي  
شرع المعاصد اما في قصة ادم وهم فامر ان اهدى وروحه التزيين ان قال النبي عن اكل  
الشجرة والجواب انه كان قبل البعثة كيف ولم يكن في الجنة انه فاذا انا ملت في عبارتها  
علمت ان تجد بركانية قد اللامية لا ينبغي بل يكون ذلك الايراد خارجا عن قانون المناظرة  
**الاول** ولم يكن في زمته نبى فيكون الامر بلا واسطة بنى فيكون الامر لا يكون بلا  
واسطة وجبا وفيه ما امل لانا لان الامر بلا واسطة وحى ولو سلم فلان استلزام النبوة  
النبوة وكيف فانه قد ادمت ام عيسى مريم بنت عمران كذلك بل واسطة يعني بقوله تعالى  
من تحته الاخرى قد جعل وبك تحك سر يا وهرى اليك فذبح النبي ت فقط عليك رطبيا  
جنبنا الالة وحق في الجواب عن ذلك الايراد ان يقال ان الدعوى والامر بلا واسطة قد يكون

بمثل ما ابداه

وقد مر

هذا

واما في جواب ما قيل من ان الامر بلا واسطة فيكون الامر لا يكون بلا واسطة وجبا وفيه ما امل لانا لان الامر بلا واسطة وحى ولو سلم فلان استلزام النبوة النبوة وكيف فانه قد ادمت ام عيسى مريم بنت عمران كذلك بل واسطة يعني بقوله تعالى من تحته الاخرى قد جعل وبك تحك سر يا وهرى اليك فذبح النبي ت فقط عليك رطبيا جنبنا الالة وحق في الجواب عن ذلك الايراد ان يقال ان الدعوى والامر بلا واسطة قد يكون



فقد يكون الاجل تبليغ الاحكام وقد لا يكون كذلك بل يحصله اخرى ولا نزاع لاحد في استلزام  
 القسم الاول النبوة واليه اشار بقوله اما يستلزم النبوة او كان لاجل التبليغ وما نحن  
 فيه من امر آدم ونبيه كذلك لاجل تبليغ الاحكام فان زوجة ادم ومثا ركة كما مودة  
 والمهنة عند المذكورين ومنع ذنبك المتقدمين انكار كما عليه الاجماع واما المنع في المبرم  
 وامر ما فقد قيل انه عيسى م وعلى تقدير ان يكون جبرئيل فلا شك في ان ذلك الامر ليس بتبليغ  
 الاحكام واما الذي في ام موسى فقال البصائر هو اما بالالهام او في المنام او على لسان  
 نبي في وقتها او ملكا على وجه النبوة كما اوحى الى ابراهيم فعلم ان السند المذكور يقتضي المنع  
 لا يصح سندية لان الكلي امر في القسم الاول دون الثاني والسند ناظر الى القسم الثاني دون الاول  
**والاول** قد يستدل ارباب البصائر بمبنى الاستدلال الاول وهو قولان راجع لانه  
 النبوة واظهر المجرة الى قوله في كتب السير ومدار على دعوى النبوة واظهار المجرة على  
 التبيين كما في الوجه الاول من اثبات اظهر المجرة وهو قوله انه اظهر كلام الله وتحدث  
 به النبي فان هذا الوجه ثبت اظهر المجرة المحضة من القرآن ومدار على دعوى النبوة  
 واظهار المجرة على الاجمال لا على التبيين كما في الوجه الثاني من اثبات اظهر المجرة وهذا  
 الوجه الثاني قد لا نقل عنه من الامور الخارقة للعادة ما يبلغ القدر المشترك فان هذا  
 ثبت اظهر المجرة لكن لا على التبيين بل بطريق الاجازة ومبنى الاستدلال الثاني  
 وهو قوله ما نقله من افعاله واجواله قبل النبوة وما في الدعوى وبعد تمامها ومعدار  
 ذلك على انه لم يملك بفتح الياء يعني مستغف بالكمال العلمية والافلاحة المرفوعة  
 على وجه لا يتصور ذلك الا تعاضا والتكامل في غير النبي م كالمؤمنين عند الله تعالى  
 الطبع السليم والتمسك المستقيم من غير اقباض الى مودة الفكر ومشفقة النظر ومبنى

النافذ

ان يفتح الميم صح

الاستدلال

الاستدلال الثالث وهو قوله اوحى ذلك الامر العظيم بين اظهر قدم الكتاب لهم ولا حكم معهم الا  
 ولا يمنع النبوة من رسالة رسول ذلك ومدار على ان عليه وعلى له واصحابه افضل الصلوات واكرم  
 التحيات **مبنى** بالكسر ككسر الجيم الثاني منع انه يكل الناس على ذلك الوجه ايضا على وجه لا يتصور ذلك  
 التمكن والارشاد في غير النبي م وليس بهذين الوجهين الا في ملاحظة التوحي واطار المجرة  
 كما لا يخفى **والاول** لكنه يتابع مدعى عليه الصلوة والسلام واما ما يقال ان ما روى عن ان عيسى  
 م يفسح الجزية اي برهنا عن الكفار ولا يقبل منهم الاسلام مع انه يجب قبول الجزية في شريعتهم  
 ببل على نسخ شريعة محمد م وانها نبوة الى نبوة عيسى م فلا يكون خاتم النبيين كما هو مدعى  
 فتقول وجهه اي وجه اندفاع ذلك لا يرد وتوجب الرواية على وجه لا يخفى بالمراد وهو  
 بين انهما شريعة هذا الحكم المتعلق باخذ الجزية الكفار واما مع على الكفر والفضائل وقت  
 نزول عيسى م بين حكم يتبادر بان لا يقبل جزيتهم بعد نزول عيسى م بل لا يقبل منهم شي الا الاسلام  
 فعلم ان الانتماء ان انتماء هذا الحكم من شريعتهم لا من شريعتهم بنى اخرون بناء في انتماء حكمهم  
 فتح النبوة فيه على انه يمكن ان يجاز عن ذلك لا يرد برهنا على ان يكون انتماء الحكم من الشريعة  
 لانه يمكن ان يكون انتماء حكم الجزية من قبيل انتماء الحكم لا شتماء عليه وانقطاعها فان عليه  
 اخذ الجزية هذا الرغبة في كمال والاقتناع في اليقين من جهة اعطائه عاكر الاسلام في يحصل لهم  
 استطاعة الجهاد ويتمكن من محاربة الكفار ونزول عيسى م ينقطع ذلك السبب **والثاني**  
 وذلك انتماء الحكم بسبب انقطاع كمال سقوط نصيب مؤلفه القلوب فانهم قدم من غير كين  
 كان رسول الله يقطع نصيبا من الختم ليعطاهم واجبا ما معهم في الفراء حتى كانت  
 المسلمين وكثرة الكفار فانهم اي مؤلفه القلوب وان لم يكونوا غير راس الكفار لكنهم  
 يجمعون مع المؤمنين ويصير ذلك سببا لزمية الكفار ولا يحاسبهم شتمه من غير المؤمنين فذلك

باب قاله  
 في انتماء مؤلفه القلوب  
 لا يقبلها احد فكل من كان له صلاح في الجزية  
 بكتفا وذلك انتماء



يسون بولنه القلوب فان القلوب جميع قلب وهدى بين العير فكانهم مولودون بين العساكر وفي  
 الصحابة سقط اعطاء التعصب اياهم وانقطع لانقطاع سببه الذي هو ضعف اهل الاسلام  
 وقلة اذ بعد النبي م كثر اهل الاسلام وقد حال هو الاول على تقدير اشتراكه على جميع الشرايط  
 المذكورة في اصول الفقه والشرايط المذكورة فيه مثل العقل هو نور يفيض به طريق بينا بين  
 حيث ينتهي اليه درك الحواس فينبغي المطلب للقلب فيدر ك بنا عليه يتوفى الله لان العقل هو  
 الدرك للقلب بل العقل يدل القلب على ما غاب عن الحواس القلب يدرك اذا انظر ونظر يتبين  
 كالمسراج فانه يدر يضيء به العين عند النظر لان المسراج يوجب رؤية ذلك ثم اعلم ان العقل  
 الذي يشترط لصحة الروية هو العقل الكامل البالغ دون النقص وهو عقل الصبي والجنون  
 وهو سماع الكلام كما يحق سماعه ثم فهمه معناه الذي اريد به حفظه ببدل المحمود ولم يتم اثبات  
 عليه بغير قطعه مدوده ومذاكرته على ساءة الظن بنصفه الى حين اذ انه والعدالة وهي مبنية  
 راسخة في النفس قبل على الاجتناب على ما هو محله رغبته وهي في الاصل الاستقامة يقال طريق  
 للمادة وفلان عدل اذا كان مستقيم السيرة لا يميل من سنن الانصاف والصدق وضد  
 الجور وهو يميل والمعتبر بينهما كمال العدالة وهو ربح في جهة الدين والعقل على طريق  
 الهدى وهي ميلان النفس الى المستلذات من غير داعية الى الشرع حتى اذا ارتكب كبير او  
 اقصر صغيرة سقط عدالة وليس يعتبر هو العدالة الفاصلة وهو ما ثبت بظاهر الاسلام  
 واعتدال العقل على معنى ان من اصابها فهو عدل ظاهر الكونها كمالا في الاستقامة والشرط  
 الرابع الاسلام هو التصديق والاقراء بالله كما ينشأه وضمانه وقبول افكاره وشرايطه  
 والشرط فيه اليقين لا ينعى لا يجب للاسلام معرفة الامور كما ذكرنا قبلنا صليلا بل يكفي ان  
 ان يستدل ان كل ما حق بطريق الاجال والشرط الحاشي من عدم الطعن بالاعمال والصفتا المذكورة

ذكره

المجموع  
المنطق

شرعا

شرعا وعلى الصحابة بخلافه يوجب الطعن اذا كان الحديث ظاهرا لا يحتمل الحقا عليهم <sup>المهم</sup>  
 من اية الحديث لا يخرج الراوي اذا وقع من شرايعا مخرج منق عليه من اشهر بالنصيحة <sup>الطعن</sup>  
 حتى لا يقبل الطعن بالتدليس والتبليس والارسال وركض الدابة والمزاج وضمانه السن  
 وعدم الاعتبار بالرواية وعدم استكثار مسائل الفقه فلا يقبل خبر الكافر والناسق والصبي  
 والمعتد والذئبي اشتد عقله والمطعون كذا في كتب الاصول والظاهر ان ذكره في الفقه  
 نفى عن ذكر الاسلام والعقل اذ هما من شرايط العدالة فان غير العاقل لا ينصف بالعدالة وكذا  
 غير الاسلام هو الاول لما عدا في الاجماع ان صدور الكذب عن الانبياء مما يتعلق بامر  
 الشرايع بطا بالاجماع ان باجاء اهل الكمال والشرايع كلها فانهم من اولهم الى اخرهم  
 اجتمعوا وانفردوا وجوب عصمة الانبياء عن تعدد الكذب فيما دل المحرر فانما طبع على  
 فيه كعدم الرسالة وما يلفظه من انه سكا الى الخلق اوله جاز عليهم النقل والاقراء  
 في ذلك فلا يسلط دلالة المعجزة وهو محال عادة لان الخلق را عجزت عند التحقيق بمنزلة  
 حبر القدرين لما جوت به العادة من ان الله تعالى خلق عيسى العلم الغروري بالصدق وهكذا  
 الامر في صدور الكذب عنهم فيما ذكر على سبيل السهو والسيما فانه يجب عصمتهم عن ذلك ايضا  
 كما ذهب اليه الاستاذ ابو اسحاق وكثير من ائمة اعلام الدين لدلالة المعجزة على صدقهم في ذلك  
 بتبليغ الاحكام فلهذا جاز الخلف في ذلك لكان نقضا لدلالة المعجزة وهو منقطع عادة وقال القائل  
 ابو بكر الباقلاني دلالة المعجزة فيما تعد اليه واما ما كان بلا مدخل في التصديق  
 بالمعجزة فيعجز الكاذب صدوره الكذب عنهم سهوا وسبها ما يصير منه الى عدم دخوله في  
 التصديق المقتضى بالمعجزة فان المعجزة اذا دلت على صدق فيما ذكره عامدا اليه واما ما كان  
 من النسيان والخطا فلا دلالة لها على الصدق فيه من الكذب هناك نقض لدلالتهما

التعصب

وتذكره







الاول

الذي هو صرف العبادة من الظاهر على ما عدا الخاص كماله وهو كل على ترك الاول وعلى  
كون الذنب ترك الذنب قبل البعثة فان العام اذا جعل متباينين على ما علم ان امره  
به غير ذلك بقرينة المخالفة فيشمل سائر خواص الكثرة تحت ذلك العام الذي جعل متبايناً  
تدبر وتعلم **هو الاول** ولا شك ان خبره الامة يجب كماله في الدين في ان ذلك الترتيب مع ما هو  
لا في ان خبره الامة نبينا محمد م كماله في الدين يجوز ان يكون ذلك بحجة كماله انما  
**و هو نور عظمهم وادراكهم مراتب كالات النبوة وقوة ايمانهم ومسانة نفسهم بالنبوة** احسن  
وكثرة اعمالهم وعبادتهم **هو الاول** لا يدل على افضل من آدم في العرف العام هو  
نوح الان وهو ان نوح الان كماله في العبادات والادام في كماله في العبادات والادام  
علامة الحقيقة وكفى به استدلالاً على كون نبينا آدم افضل من سائر الانبياء وفيه اي في بيان  
ما فيه من التكليف والرياء النقيض فان وهو كماله في العبادات والادام حقيقة عرفة في نوح الان  
ممنوعة ودعوى النبوة في مسموعة ومجوز الاتصال لا يفي في مقام الاستدلال وقد يوجه ذلك  
الاستدلال ايضا بان قوله م اناسيد اولاد آدم ولا خالي والكل كونه افضل من اولاد آدم  
وفي اولادهم هو افضل منه من آدم وهو من الافضل نوح م بطول عبادته وبجاءته او  
ابراهيم زبادة لوكله والحمد لله او موسى م كونه كليم الله وحجبه او عيسى م كونه روح الله  
وصفيه على احوال الاقوال والا افضل من الافضل افضل في الحديث المذكور ثبت كون نبينا آدم  
افضل الانبياء فما قال م لا يجوز ان على موسى م وما ينبغي ليعبد ان يقول اني خير من يونس م  
نواضع منه ويجوز ان يكون ان يكون نوحا منه م في كونه افضل او متفان في فضله على وجه يلزم  
نفضها او متفان في فضله على وجه يلزم نفضها او متفان في الفضل في اهل عفة النبوة على ما يشير اليه

في امور اولاد آدم في قوله تعالى  
باولاد آدم م

الاول

قوله تعالى لا تفرق بين احد من رسله وفيه ان في هذا الترجيح المذكور ضعف ايضا كما توجب  
لان كون آدم مفضلاً بالنسبة الى بعض الانبياء غير متفق عليه اذ قد قيل بان آدم هو الافضل  
لكونه ابا البشر فلا يتبين شئ منهما الى الافضية والمفضلية فلا يتم اهل الاستدلال الاول  
ان سيد كل من نبينا آدم افضل الانبياء بقوله انا اكبرهم الاولين والاخرين على الله ولا خالي  
**هو الاول** يدل على الاستشهاد منهم بغير ان الاستشهاد وان انتم على الاستشهاد المفضل والاستشهاد  
المتفان كمن عمل الاستشهاد المتفان اول اذ الاصل في الاستشهاد هو الاتصال لا في ان  
المستثنى في الاستشهاد المتفان يجب ان يدعى المستثنى منه فاذا عمل الاستشهاد في الآية على الاستشهاد  
المتفان يجب ان يكون ابيهم كماله وكفره اشهر مشهورات وايضا لم يبدح ابيهم كماله  
ولم يكن من زمرتهم لم يتناولهم بالسيوف في امرهم كماله بالسجود فلا يوجب جودهم  
عن امرهم بترك السجود اذ الامر بكمالهم وهو غير داخل فيهم بل هو من اجن وامرهم كماله لا يشمل  
الجن كالا يشمل بنو آدم فقد جاء عن ذلك الاخر ان كماله اعلى مرتبة من الجن وامرهم اعلى **بعض**  
**امرهم** لا في بطلانهم فيكون ابيهم ايضا ما هو بالسجود فيتحقق التسبيح عن امرهم بترك السجود  
انما كماله بان امرهم لا ينفصل امرهم لا في منع طهارة نوح بان كلام الجليل لا يكون في مقام الاستدلال  
بل هو مانع وكلامه سند يمنع طهارة المحمية انما كماله لا ينفصل سندية كونه فاسدة في نفسه  
وفي ما فيه **هو الاول** حجة استشهاد منهم تغليباً في كون الامر بالسجود جماعة فيهم ليس  
وغيرهم اي عن تلك الجماعة بكمالهم تغليباً في تغليب الجنس الكثير الاولاد على فرد من غير ذلك الجنس  
مغفروا فيهم بل طلاق اسم ذلك الجنس على الجميع **هو الاول** وهو واحد اي الكل يمدح حيث  
كلام الله تعالى وان تفاوت من حيث صفو صفات النطق المعرف فقطف التماوت على السند في  
قوله تعالى العبد وانما هو قوب من العطف التفسير ولكن تقول كلام الله ان وال

في قوله تعالى وادعوا الى الله على ما اعلموا  
فجدوا الى الله على ما اعلموا



عليه فحق الوحدة ظاهر والاول انبى بقوله ان يقول الشارح كان القرآن هو كلام واحد  
تفصيل الكلام في هذا المقام بحيث يتضح المرام هو ان كلام الله الملك العليم قد يطلق على  
الكلام النفساني والصفة الغائية بذات الله تعالى لا لشيء وقد يطلق على الكلام الفعلي الحادث  
المؤلف من السور والآيات المؤلفة من الاصول والحروف وكذا النظم القرآني كما حوت وكيف  
الكلام وكذا الامزجة التورية والابجى وغير ذلك من الكتب السماوية المنزلة الى الرسل فان  
ارادوا بها ان يكتب نزلها على انبياء كما الكلام النفساني فالحق اننا لا نعده فيها ولا نقارنه ولا  
اختلاف اصلا لان الكلام النفساني امر شخصي واحد بالعدد وفيها لا يكون له جهة كثيرة ولا يقبل  
القسمة والتجزئة لانه الخارج ولا في الذهن لا الى اجزاء خارجية ولا الى اجزاء عقلية فهو واحد  
المطلق كالواجب كما نعلمه تعللنا فادناه متعدي متكرر في نفسها لكنها اعداد اعتبارية فاختار  
عن الكلام وان ارادوا بالكتب المذكورة الكلام الفعلي فالحق اننا اعداد متكررة متعدي  
في نفس الامر لها جهة واحدة بل يعبر واحد وتلك جهة الوحدة محمولة عليها بالاطمئنان  
كلام الله فانه يعيد في كل منها انه كلام الله ومعنى اضافته الكلام الى الله انه مخلوق الله كما  
ليس من انشاء الخلقين واما كلامه والى الكلام النفساني يعيد في كل واحد من الكتب  
المذكورة انه والى كلامه نفسا ما غير ذلك من المحولات التي تفسر جهة واحدة كتاب الله  
والمنزل من السماء فالوحدة العارضة لها على التعدي بالاول هذه الوحدة المطلقة الذي قسم الله  
بالعدد وعلى التعدي الثاني هذه الوحدة بالمحمول سواء كان ذلك المحمول كلام الله كما  
او المنزل من السماء او الله الى الكلام النفساني واذا تخلف ما قلناه عليك علمت انه يكون  
ان يرد بالوحدة قوله الشارح وهو لا احد المطلق فحقه كماله ان كلامه كلام نفسي  
واحد مطلق لا تعد في وجهه من الوجود وانما التعدد والتفاوت في الكلام الفعلي انما ينظم

المقدرة

المقدرة المسجوع ويجوز ان يرد به الواحد المحمول فيجب ان يرد بالكتب الانعاطية كركبة في الاصول  
فحق كلامه انها وان كانت امور متكررة متعدي في جهة فمقدرة صيغ النظم والتركيب لكن لها  
جهة واحدة محمولة عليها وهي كونها كلام الله مثلا فانه يعيد في كل واحد منها انه كلام الله وقوله  
المخشي مشربا به على الوحدة في قوله الشارح على الواحد المحمول كما يدل عليه قيد الجبسية في قوله  
حيث قال ان الكل يجرد من ان كلامه وان تفاوت من حيث قصد صيغ النظم المتفرقة فحقه فمطلق  
التفاوت على التعدد وقديس من العطف التفسير اشارت الى ان ليس بين معنى التعدد والتفاوت  
فرق كبير بل يجعل من ذكر كل واحد منهما فائدة جديدة لا انه لا يجزى على التعدد منها على حدة  
الحقيقي بل يجب حله على معنى التفاوت كما يدعيه ذكر النفاذ وقوله فمطلق التفاوت اذ لو كان المراد  
بمطلق التعدد يرد عليه ان التعدد في الفعلي واقع على معنى لفظي وقوله ولكن نقول انه اشارة  
الى انه يجوز ان يكون جهة الوحدة هو المفهوم الدال على الكلام النفساني وقوله فحق الوحدة في اشارة  
الى كون جهة واحدة مفهوم الدال اولى من كونها مفهوم كلام الله وان حمل الوحدة على الوحدة  
اولى من الحمل على الوحدة بالعدد ولا يخفى ضعف قوله والاول انبى بقوله كان القرآن  
هو كلام قد عرفت ان القرآن يطلق على المعنيين فيجوز حمل الوحدة فيه على المعنيين ايضا  
واذا حمل على الوحدة بالمحمول يجوز اعتبار محمولات ذكرنا فلا يمتنع للاولوية والاشيئية  
وجه قائل فانه وحق **ان ثابت** بالبحر المشهور لان الحق المفسر بالثابت بالبحر  
المشهور متعلق بمحمول قول الحق والحوارج لرسول الله اقله من القيل فيجوز محموله ان  
الحوارج لرسول الله البينة بشخصه السما ثابت بالبحر المشهور ولا يكون ذلك محمولا على سائر  
الشارح من ان الحوارج من السماء الى الجنة او العرش او غير ذلك حاد وذكر لان ما ثبت  
بغير ثبوت الحاد هو قصد صيغ ما اليه الحوارج من الجنة او غير ما دون العرش من السماء فان ثبوتها بالبحر

يجمع منه ان الحوارج من السماء انما هي مشهورة  
ان ثابت بالبحر المشهور

وكذلك الحوارج من العرش اي من السماء  
الى ما شاء الله ثابت بالبحر المشهور

المشهور



**هذا الاول واجب** بان المراد الرواية بالعين يعني ان الرواية التي وقعت في عبارة معاوية الرواية  
بالعين وكذا الرواية التي وقعت في الآية بزيادة الرواية بالعين فلا يثبت بالتقنين المذكورين  
وعلى الخلف لاننا نقول بان هذا الجواب محال لما افاده الشرح بقوله والعين انما هي علم راسي بنحو ما لا يثبت  
وكذلك لو صنف الرواية بالعامة كما وقع في عبارة معاوية يدل على ان المراد بها الرواية في المنام  
دون الرواية بالعين لاننا نقول بان يكون المراد برواية العين رواية غير انه من الاجرام العلوية  
والاجسام الفلكية ولا يتم ان الصنف المذكور يدل على ان المراد بها الرواية في المنام وقديما  
ايضا من اهل الاستدلال باناسن ان المراد بالرواية الرواية في المنام لكن لان ان الآية وما  
جعلنا الرواية انما هي الاقضية للناس نازلة في شأن المصالح فان المراد بالرواية الواقعة  
فيها روبا هي رواية الكفار في عز وجل بقوله فانهم رايته انهم هزيمة الكفار قبل وقوعها والآية نازلة  
في شأنها وقيل المراد بالرواية الآية هي رواية سند على ما ذكرناه في المسألة ومحمول هذا الجواب  
ايضا بان المراد بالرواية في المنام لكن نزول الآية ليس حق المصالح فلا يجعلها مطلوبة  
الحضرة المذكورة وقيل المراد بالرواية بالعين لكن سماها ان الرواية بالعين مشاكلة على  
قول المفسرين فانهم كانوا يقولون المصالح هو الرواية في المنام وقال معاوية هو روبا صالحة  
بموجب ان هو مصالح واقع في البقعة معاينة في هذا الاطلاق استهزاء وسخرية للمفسرين  
كما في قوله تعالى انه استهزاء وسخرية للمفسرين والامتناع من ترك المصالح في هذا الفصل من  
**هذا الاول واجب** بان المراد بالرواية بالعين يعني ان الرواية التي وقعت في عبارة معاوية الرواية  
انما هي الرواية بالعين يعني ان الرواية التي وقعت في عبارة معاوية الرواية  
فقط وقول معاوية رضي الله عنه في الآية التي وقعت بالروح فقط دون الاول  
الواقعة بالروح وجه اوله بان الجواب هو ان الحديث محمول على الظاهر المتبادر من هذا النص

ابن شريك

بخلاف

بخلاف الجواب المذكور في الشرح فان كل حديث يدل على عدم فقد الجسد عن الحضور لا على  
عدم خرافة عن الروح لا يذهب عليك ان هذا ما ثبت انكرا المصالح والافعال الجواب  
على التجديد العقلي لا يثبت بان بناء على حرف العبارة في الشرح انما ثبت بانها متروكة لما تقدم  
جسد النبي صلى الله عليه واله من هذا لانها لم تكن حذو جنة مع ولا في سن من يقبضها وعلمها  
لم تكن ولدت بعد هذا بخلاف في الاسرار مني كان فصيل كان في اول الاسلام بعد البعث بعالم  
نصفه قيل كان يحسد قبل الهجرة وقيل بعالم قبلها وكانت عاينة في الهجرة بنت ثمانية  
اعوام فاذا لم تشاهد عاينة ذلك دل على انها قد ثبت بذلك من غير علم من شيء خبر  
تقول بخلافه وايضا ليس خبر عاينة بنات والا فادب الدلالة على ان المصالح كان حديث  
ثابتة هكذا قيل **هذا الاول** يكون استدراجا وان عرفت والاسرار انما هي روبا ان مسيلة  
الكذاب وما لا يعرف ان يصير عليه العذر الصحيح فيصارت عليه الصحيح عوارا وقد يظهر  
الحديث في المعاديات من قبيل علوم المسلمين تحكيها لهم من الحزن والكاره وسمى معونة قالوا  
الحديث في المعاديات انما هي اربعة معجزة وكرامة ومعونة وامانة وفيه نظير في سنة  
بغير الارادة من وجه كالحاج العباد من النبي صلى الله عليه واله قبل البعثة والاستدراج يد عليه  
ان الحديث في سبعة بغير السحر وطريق صفيها ان يقال ان الامر في المعاديات لا يخ  
اما ان يكون معروفا بالايان والحق الصالح او لا يكون فان كان الاول فلا يخ اما ان يكون  
معروفا بكمال العرفان والطاقة في الايمان فان كان الثاني فهو المعونة وان كان الاول فاما ان  
يكون معروفا بعبادة النبوة او لا فان الاول فهو المعجزة وان كان الثاني فهو الكرامة ان لم يثبت  
بعد ظهوره في الارباب وان كان الثاني فهو ان لا يكون ذلك الامر في المعاديات  
معروفا بالايان والحق الصالح اما ان يكون بكنائس اعمار محضه فيكون فيها التلذذ  
معروفا



والمتعلق اولاً فان كان الاول فهو السحر وان كان الثاني فاما ان يكون موافقاً للحدوث  
اولاً يكون فان كان الاول هو الاستدراج وان كان الثاني فهو اللائحة بعد الاول الكتاب  
ناطق بظهور ما من مريم ومن صاحب سبيلها ان قبل يحتمل ان يكون الاول ان ظهور  
الحاج من مريم ارباها النبوة عيسى ام او معجزة النبوة ذكرناهم وان يكون الثاني ان ظهرت  
الحاج من صاحب سبيلها معجزة سبيلها فلم يدل الكتاب الا على وقوع الارهاص او المعجزة  
وليس شيء منها بكرامة كما عرفت في الحاشية السابقة فلما علم ان لا بد من الاظهار امر خارج  
للعادة من قبل بعض الصالحين بلا دعوى نبوة ولا قصد انبائها ان النبوة كما وقع في حق  
مريم وصاحب سبيلها وليس الكرامة الا خارجة عن كونها بالانوار وكما لا يعرفها عار باعتراف  
دعوى النبوة وما سبق من النبوة فهو مجرد للاصطلاح ولا يعرف باسمه ان شئنا ما ظهر  
عن بعض الصالحين والصالحات كمرم وصاحب سبيلها ارباها معجزة ليس بها بعض  
من ان ذلك النبي هم وسباق الآية القصص الاية يدل على انه لم يكن هناك دعوى النبوة  
ولا قصد التصديق لهم ودعوى النبوة بل لم يكن لذكرها علم بذكرها الا كما سأل بقوله انك  
هذا فظهر ان ليس بمعجزة فتعين كونه كرامة وهذا هو كذا ان افاد العلامة الشافعي اني  
في شرح المعاصد وفيه بحث لان الجوارح الاربابية ليست من محل النزاع بين النزاع  
لا حجة ووقع الحارج للعادة قبل البعثة للانباء وظهوره من قبلهم ودعوى النبوة  
والا فالنزاع لثقل معنى لو قلنا لو وقع النزاع فيه لصار راجعاً الى مجرد الاطلاق والاشارة  
ان الى ان الحارج الصادر قبل البعثة هل يطلق عليه لفظ الكرامة او لا بل هو مسمى بالارهاص  
ولم يصح النزاع صغيفاً لان وقوع الحارج قبل البعثة للانباء امر غير ممكن كذا لا يخفى  
النف وجعل ذلك النزاع الواقع فيما بين فحول العلماء راجعاً الى النزاع للفصل كما لا يخفى

كلام صاحب كواقف بغير حج بان نزاع الخضم في الارهاص ايضا حيث قال اجتمع من الم  
الخارج ارباها المعاصر بحجابه ومن جودنا وانكر الكرامة اجتمع بانها لا يتم فلا يكون المعجزة  
والله على النبوة ويستمر بانها وواجب انما يتم بالتمسك مع ادعاء النبوة في المعجزة  
وعدم التمسك مع ادعاء النبوة في الكرامة انتهى كلامه على ما نقول ان السؤال ذكرنا  
لا يدل على حمله لانه يحتمل ان يكون ذلك السؤال انتهى ما يحكيه معرفة مريم هل تعرف ام لا  
وهو الاول بينا رجلاً يسوق بقرة قد حمل عليه علم ان لفظ بينا بالالف الاربعة الى مع الالف  
الحاصل من اشباع فتحة النون وكذا لفظ بينا بالالف الاربعة منها مع المزة المحقة بين  
فان كل واحد منهما من الظروف الزمانية اللازمة الاضافة الى الجملة الاسمية كتر يا وانا  
فلما اكثر يا يجوز اضافتها الى الجملة الفعلية كذلك كما ذكرنا بعض شروح الكافية وفيها  
ان في اللغتين المذكورتين معنى الميزان اي جعل الشيء جواً وجواباً لاخر فلان لهما من  
فان من كلتي المفاجاة وهما اذا واذ وهو العامل في الطرفين على تقدير التجرؤ عن  
كلتي المفاجاة ليس الا الجواب كقولكم بينا نحن منتظرون الى لقاء المحبوب جانا بالفتح جاء  
المحبة في اوقات اشق رنا اليه وكذا الحارج بينا والاي وان لم يتجرؤ عن كلتي المفاجاة  
ان كان متخففاً لا مد كلتي المفاجاة فالعامل فيها ليس هو المفاجاة الا ضرورة في  
تلك الحكمة بين كما في الحديث فان مؤدبه انه كان رجلاً يسوق بقرة قد حملها عليها فاجاء  
انفاتها الى البيت ثم في اوقات حملها عليها وقالت انما لم اخلق لهذا وانا خلقت للحشر  
وهكذا الامر بينا وهو الثاني قال الناس ان عند حكاية النبي هذه القصص التي سمعها  
النبي من الملك فقال الناس في وقت انما علم تلك الحكاية متوجهاً سبحانه الله تعالى بقرعة تكلم  
ان شككم في حذف احد النامين فانه اذا اجتمعنا ان في اول مفارح نفعل بغير حذف

ان السامع في الخبر



بعد بها فتنزل الحلافة فقال لم امنت بهذا ان صدقت لك فيما سمعت منه من تكلم البقرة  
في الاول اشار الى الجواب بقوله ويكون ذلك هكذا اي حاصل هذا الجواب عن الاستدلال الخفي على  
 نفس الكرامة هو ان الشبهة بعدم النفقة بين المعجزة والكرامة ليس الا عند ادعائه ان عند  
 ادعائه الولي الذي يظهر من قبله خرق العادة الرسالية وهذا ادعائه الرسالة نفسه فيقول  
 منه اي هذا الولي لانه كذب صريح الا في كتاب الاولياء عنه ولانه ان الولي مدعي بدين رسول  
 هو اي ذلك الولي من قوله ومقر برسالته اي برسالته رسول الله الذي هو واذا عرفت ان الادعاء  
الاستنباط ليس الا عند الادعاء فقد عدم الادعاء لا استنباط لانه ان ظهور خرق العادة من قبل  
 الولي كرامته ومعجزة لرسوله ثم اعلم ان ظاهر هذه العبارة مشعر بان اطلاق المعجزة على الكرامة  
 بطريق الحقيقة قد سبق في صدر الكتاب في بحث خبر الرسول عدم ان عد الكرامة معجزة  
 اما هو بطريق التسمية لا اشتراكها في الدلالة على حقيقة دعوى النبوة لاعلى سبيل الحقيقة  
فتذكر في الاول والافضل ان يقال بعد الانبياء وم قال عدم لانه الدوراء حين كان في  
 امام ابن بكر رضى الله عنهما من هو خير منك والله ما طلعت الشمس ولا غربت بعد  
 النبيين والمرسلين على احد افضل من ابن بكر رضى الله عنهما ومثل هذا الكلام وان كان ظاهرا من  
 افضلية الغير لكن السوق اي سوق ذلك ليس كذلك بل انما ياتي في ذلك الكلام لاثبات  
 افضلية المذكور ان افضلية ابن بكر رضى الله عنهما كما لا يخفى على من له ذوق سليم وفهم مستقيم  
 ولانه فاداه فلك الكلام ان ابا بكر رضى الله عنهما افضل من اي الدوراء والسنة في ذلك انما هي ان  
 كل انفس موافق لغير دون النبي فاذا ثبت افضلية احد ما ثبت افضلية الاخر وبه اي  
 ان هذا الحديث يظهر ان ابا بكر رضى الله عنهما افضل من سائر الامم ايضا كما يظهر به انه افضل من اي الدوراء  
 كما عرفت في ان سوق العبارة لاثبات ابن بكر رضى الله عنهما لافضلته فتدري الحديث ان ابا بكر رضى

الاستنباط

افضل

افضل من كل واحد طلعت عليه الشمس وغربت غير النبيين والمرسلين وفي شرح الحدائق هكذا  
 والله ما طلعت الشمس ولا غربت بعد النبيين والمرسلين على احد افضل من اي بكر رضى الله عنهما  
 في ان يقال ان الحديث يدل صراحة على كون ابن بكر رضى الله عنهما افضل من الرجال غير النبيين والمرسلين  
 هذا كونه افضل من النساء ايضا لان جنس الرجال افضل من جنس النساء اتفاقا وبه يظهر ان  
 ابا بكر رضى الله عنهما افضل من جميع الامم والاول اراد البعدية الزمانية به عليه انه ان اراد يقول  
 المعنى بعد نبينا بعد موت نبينا لم يقيد كلام المعنى افضل البشر بعد نبينا ايا بكر رضى الله عنهما  
 على من مات قبله يعني لم يقيد كلام المعنى تفضيل ابن بكر رضى الله عنهما من مات قبله يعني لم يقيد كلام المعنى  
 تفضيل ابن بكر رضى الله عنهما من مات قبله موت نبينا وان اراد يقول بعد نبينا بعد موت نبينا فلا يعم  
 قوله المعنى افضل بعد نبينا ايا بكر رضى الله عنهما على الاطلاق لا يستلزم انه التفضيل على النبيين  
 ايضا فينبغي ان يخص النبيين وم وعلى كلام التذبير ان عليه ان يكون المراد بعد موت  
 نبينا او بعد موت نبينا لم يقيد كلام المعنى التفضيل ان تفضيل ابن بكر رضى الله عنهما بالامم والمراد  
 هو تفضيله على جميع الامم قبل المقصود ههنا بيان التفاضل فيما بين الخلفاء الاربعة وانهم  
 افضل العمامة والاهتمام به بكثرة الاقتلاف فيه له وجه وجيه والاول بالاختصاص  
 مبسوطا كجاء تفضيل النبيين والخلفاء النبيين ايا بكر رضى الله عنهما عليهم السلام او قد ذهب  
 القائل من العلماء الى ان النبيين والانبيا في رتبة الاحياء والاحمر والياس في الارض  
 وعيسى وادريس السما قبل وجه التعجب به دون غيره من الانبياء الثلاثة الاتفاق في وجوب  
 والاقتلاف فيهم والاول ولم يقيد التفضيل على النبيين ومن بعدهم اي لم يقيد التفضيل  
 عليهم فاداه صراحة من صراحة ولم يرد ان راجح نفي الافادة مطلقا سواء كانت صريحة  
 او استدلالية والاول لا يمكن الا سكونا كما كان مرادنا انه لم يقيد كلام التفضيل عليهم لاهمية  
 ان وان

ولا يستلزم



فذلك نزاع لان كلامه بصريحه يدل على التفضيل على سائر الصلوات ولا نزاع لاحد ان  
 الصلوة هي من التامين ومن بعدهم ولا شك ان افضل من الافضل من جماعة افضل  
 منها وهذا الترجيح على وجه حتى كلام المحققين غير ان تفرقه وكذلك قال الشيخ سابقا  
 والافضل ان يقال بعد الانبياء ولم يقل والصلوات ان يقال بعد الانبياء يعني بعد ان يروا  
 بقول المحقق افضل البشر بعد نبينا افضل بشر موجود على وجه الارض في زمن النبي  
 غير النبي بذكره بل من التفضيل على التامين ومن بعدهم كما مر في التفاضل في ذكر الانبياء  
 بعد نبينا كما لا يخفى **والاول** وعلى هذا وجهنا السلف في الكراهة لانه قد ذهب  
 الى تفضيل علي بن عثمان والبعض الآخر الى التوقف بينهما في شرح المحققين قال اهل السنة  
 الافضل ابو بكر ثم عمر ثم عثمان ثم علي وقال البعض منهم ان تفضيل علي بن عثمان والبعض  
 الى التوقف فيما بينهم قال امام الحرمين مسئلة امتناع امانة المفضل ليست بقطعية ثم لا يبعد  
 من العقل على تفضيل بعض الائمة على البعض والاخبار الواردة في فضائلهم متعارضة لكن  
 الغالب على الظن ان ابا بكر افضل ثم عمر ثم عثمان في الظن وعلى **والاول** لان قسما  
 وكثرة الثواب لا يحيط بالاعمال المحيطة بمعرفة السلف فلا يعلم بالنسبة اليها الا باخبار من الله  
 ورسوله وقد عرفت ان الاخبار متعارضة والنصوص متعارضة فلا توجب كمال المحو في علم  
 اليقين واما كثرة المضايقات في يعلم شيئا الا في اول رتبة وانما حق على رضى الله ما يدل  
 على عدم متاقبة وجود فضائله وانما ما يكتفى به واختصاصه بالكرامة ومع ذلك لا يدل  
 على افضلية علي بن عثمان فضلا عن دلالة على التفضيل على غيره من كثرة فضائله وكالاته  
 العلمية وكيف كان المحققين بالثبوت هو اكثر من قول الامام وقد يروى بالتفضيل  
 اختصاص احد الشخصين من الائمة اما بامل فضيلة لا وجود له الا في كمالها والاصل

وانما في كلام  
 الشيخ

فالتوقف جهة

واما زيادة

واما زيادة فيها فكل من اعلم مثلا وذكر ايضا في مقطوع به فيما بين الصلوة او ما من فضيلة  
 بين اختصاصها بواحد منهم الا يمكن بيان مشاركة غيره له فيها وتقدر بعدم كماله فقد يمكن  
 بيان اختصاصها الاخر بفضيلة اخرى ولا سبيل الى ترجيح بغير الفضائل لاحتلال ان يكون  
 التفضيل الواحد ان خرج من فضائل كثيرة اما الزيادة شرفا في نفسها او لزيادة كبرها  
 فلا جرم بالافضلية ايضا **والاول** قد اجتمعوا في عدم توفيق بعض الناس على صفة الجود  
 من توفيق اذا استوفيت فكان الايام استوفت الذي ما هو الكمية متوفرة في الزمان  
 وهذا المعنى قالوا لم يمت متوفى وقد يعني توفيقا للفاعل بمعنى مات فلا يحتاج الى فتح النفا  
 والتمسهم ان ابا بكر خطب حين وفاته ثم قال يا ايها الناس من كان يعبد محمدا فان محمدا  
 قد مات ومن كان يعبد ربه محمدا فاني لا يموت لا بد لهذا الدين من يتقدم به فانظر واو  
 ما تدارككم في حكم الله فبقا وروا من كل جانب وقالوا نعم صدقت لكن تنظر في هذا الامر ولم يقل  
 احدا نه لا حاجة الى الامام التاييم به وذلك ليدن القوم ويكرهوا الى سبيته بنى ساعدة الى ان  
 الى صفة لينة ساعدة لذلك الامر ونكرهوا لهم الاشياء وهو دفع الاول وهذا يدل على  
 نصب الامام كما لا يخفى **والاول** بل عن خلفاء في الاخبار فان اهل الحق اهل التفضيل  
 على ان المصيب في الحكم بجماعة معاوية وابناءه على رضى كانت من امانة بيبيته  
 اهل الحق والعدل والظهور من تفاوت ما بينه وبين الخلفاء في كماله من الاخبار في كماله  
 الحق معه وما وقع عليه من الانفاق حتى من الاعداء الى افضله وارضاه بالا مائة  
 معاوية واقرهوا به الى قتاله وابناءه بغير طاعة ان طاعة علي عليه مع اخر افعامه بانه  
 افضل من اهل زمانه وانه لا حق بالا مائة منه وذلك ان بنينهم خرجوا على الامام الحسين  
 شبهة من ترك عين فلقه عثمان فانهم لم يكونوا ان عليا رضى الله عنه ولا ابا طالب رضى الله عنه

الفضل



ترك مساوئته وجعل قائله خواص وترك القصاص عن قتله بكونه قادرا على القصاص فاجتمع  
 الفريقان بصفتين واحدة احب بينهم شهيدا وبسبب ذلك حرج صفتين وفي شرح القصاص  
 فان قيل الا كلام في ان عليا رضى اعلم وافضل من باب الاجتهاد اكل لكن من ابن كعب ان اجتهاد  
 في هذه المسئلة وحكم بعدم القصاص على ابيهم صوب واجتهاد الثابتين بالوجوب خطأ  
 ليصح له مقابلتهم ومما رويهم وهى الاكاما خرج طائفة على وجوب القصاص  
 من قبل مساوئته حققتا ليس بظننا بخطائهم في الاجتهاد وعائده الى حكم المسئلة في نفسه بل الى  
 اعتقادهم ان عليا رضى تفرق القتل باجبا عنهم ومعدر على القصاص منهم كيف وفكرت  
 عشرة الاف من الرجال يلبسون السلاح وينادون انا كلنا قتلنا عثمان وهذا  
 يظهر ما ذهب اليه الاصلية والوجه من ان المكسب احد الطائفتين فلهذا  
 فعلى علي البقية وكذا ما ذهب اليه البعض من ان كلنا الطائفتين على الصواب بنا على مقتضى  
 كل مجتهد وذلك لان الخلاف انما هو فيما اذا كان مجتهدا في الدنيا على ان شرط المذكورة  
 في الاجتهاد ولا في كل من معنى شبهة واهية وتينا اول ما يوافي سدا ولهذا ذهب اكثرهم  
 الى ان اول من يفي في الاسلام معاوية لان قتله عثمان لم يكن بابتغاء بل ظلمه وعاه لعدم  
 الاعتدال بشبهتهم ولا نهم بعد كشف شبهة اصرروا اصرارا واشكروا واشكروا واشكروا  
 ولعل المراد ان الخلافة الكاملة التي لا يشوبها شئ من الخالصة وهي ان يراه ان الخلافة على  
 الاولاء ان على التداي هذا غير انقطاع بكونه تلتبس الظاهر ان السارج ايضا اعتبر قبل التداي  
 وعدم الانقطاع كما يدل عليه بعد ثابته يكون وقد لا تكون فلا يبق ما ذكره الخشن من الاقتصار  
 وجه وجوبه لا تخلف عن ركائز حيث لم يعتبر الكمال واكتفى بجزء التداي كما لا يخفى وهو الاول  
 علم من شأه لم يعرف امام زمانه ما شبهة جاهلية فان الحديث يدل على معرفة الامام على كل

زمان ووجوب المعرفة يقتضي وجوب الحصول قبل الحديث على مطلق الوجوب لا على  
 يجب سمعا ولا على نفي الوجوب العقل وبالحكمة فان هذه الادلة المذكورة في الشرح منها قوله  
 علم من شأه الحديث ومنها قوله لان الامم قد جعلوا في ومنها قوله لان كثير من الواجب ان كلها  
 لان امة مطلق الوجوب ولا ينبغي شئ من الادلة المذكورة ان نصيب الامام يجب علينا  
 سمعا والامة لا يجب علينا عقلا والامة لا يجب على اليدين اصلها لكنها مع انضمام المقتدين  
 قد سبق بيانها في نفي الوجوب السمع والمقتدين اب بقتان هما انه لا يجب على الله شئ  
 وانه ينفي الحسن والنجس العقلاني فان معا والامة المذكورة مطلقا لوجوب ومنا والمعرفة  
 الاول نفيه على الله تعالى ومنا والامة نفي الوجوب العقل يقتضي الوجوب السمع والى ذلك  
 اشار المحقق بقوله واما انه لا يجب علينا عقلا ولا يجب على الله تعالى اصله لا وجوب عقلا لا  
 وجوب باشر عقلا بل بطلان قاعدة الوجوب على الله تعالى وبطلان قاعدة الحسن والنجس العقلانيين  
 كما هي مذهب المفسر له وايضا نقول لوجوب نصب الامام على الله تعالى فلا الزمان عن الامام  
 لاقتناع اشياء ما هو الواجب على الله تعالى بطلان كلوا اكثر الاوقات بعد الامة الرابعة  
 والخلفاء الراشدين عن الامام بالاتفاق فالمرموم مثله فان قيل لوجوب نصب الامام سمعا  
 على الامة لزوم الجباق الامة في اكثر الاحصار على ترك الواجب لا شئ الامام المختص بما يجب  
 من الصفات سيما بعد انقضاء الدولة السياسية والقوله علم الخلافة بعد ثابته سنة في  
 بغير ملكا عضدنا وقد تم ذلك خلافة على ومعاوية ومن بعده ملوك وامراء الامة وقلنا  
 واللازم بطلان لان ترك الواجب معصية وضلالة والامة لا تجتمع على الضلالة قلنا  
 انما يلزم الضلالة لو تركه على مدبر واختيار لا عن عجز واضطرار والحديث مع انه من باب  
 الاما ولا يخلو العرف الى الخلافة على وجه الكمال كما ترونه في المصنف الواقعي في الحديث كبر المعبر



بناء المحذور لتفوق ان مات نوعا من الجنه الجاهلية وهي كما جئنا في بناء الفروع ومنه  
 النسبة ان نسبة الجنه الى الجاهلية كونهما على طريق مبنية اهل الجاهلية وقصدهم فانهم لا يملكون  
 طريق صواب يوجب سلوك نجاة عن الخطر والاضطرار في دار الدنيا وبهم الحساب  
 ولم يراهم على الطاعة ولم يعلموا السبيل فمضوا في الاخرة ودرجات العرب في  
 زمان الجاهلية لم يكن لهم امام مطاع يعقود بالاحكام عن الانصاف والاعتدال وبينهم السنن  
 والنواهي والواجبات فمن لم يعرف امام زمانه مع انه في كل امام فقد كثر عن الجاهلية  
 فبمقتضى مبنية جاهلية وقد يقال المراد ههنا بالامام يقع المراد بلفظ الامام الواقع في الحديث  
 هو النبي وقد جاء لفظ الامام بمعنى النبي في القرآن كما قال الله تعالى ابراهيم اني جاعل لك  
اماما وذكرا للنبيه على ما ذهب اليه كثير من المفسرين فان قيل الامام كلف لان ترك  
الواجب معصية والمعصية خلافه والامام لا يجمع على الضلالة وقد يجب بانه انما يلزم له  
تركه على قدرته واختياره لا جبر واضطرار وكون نصب الامام مقدورا له بعد الخلفاء  
 الراشدين ممنوع فلا اشكال اصلا وقد استدلوا بذلك الجواب قبل ذلك فلا تغفل  
 مع القطع بمعصية يرد عليه ان الشرط ان شرط الامامة هو وجود المعصية ونقصها لا العلم  
 بوجود المعصية وعدم القطع بوجود معصية اي بكونه كما ادعاه ان راجع على تقدير تسليم  
 اما بناء الثاني ان وجود العلم بالمعصية والابتناء في ذلك ان عدم القطع بوجود معصية الاولى  
 ان وجود المعصية فيه في الواقع لا بد ان يكون معصية ما لم يكن للغير علم به فاشكال العلم  
 بالمعصية لا يوجب انتفاء المعصية نفسها بل عليه ان ما ذكره ان كمالها ما هو وقولا  
 صوابا لكن يثبت ههنا شيء وهو انه لو كان وجود المعصية شرطا في الامامة لما جاز نصب  
 الامام الا بعد معرفته تحقق ذلك الشرط فيجب على اهل البيعة ومن تبعهم الجرم بوجود المعصية

السؤال

والقطع

والقطع بتحققه فيمن باعده واستغنى والامامة وخلافته وذكر امر لا يخفى على العالمين  
 فيجب علينا الجرم بمعصية اي بكونه واما الحكم بعدم اشتراط المعصية في الامامة واما الجرم  
 باشتراط امره شيء مع عدم القطع بوجود الشرط عند الجرم بوجود الشرط فيكون معقول على  
 نقول ان عدم قطعنا بوجود المعصية في انما بكونه غير معيد لانتفاء اشتراطها في الامامة  
 لانه على تقدير ان يكون المعصية شرطا في الامامة معرفة اهل البيعة وقطعنا بوجوده وعدم قطعنا  
 اهل البيعة غير معلوم واما على ان اردنا ان راجع بعدم القطع بمعصية عدم قطعنا باجماع تقدير  
 التسليم لا يلزم من اشتراط الاشتراط بكونه قطع اهل البيعة بوجوده فانه وان اردنا عدم قطعنا  
 باطلاقهم لم يقطعوا بوجود المعصية لا يذهب اليه ان جرمهم بوجود معصية لا يكتفي في جرمنا  
 بالامامة على تقدير ان يكون المعصية شرطا في الامامة بل يجب علينا ايضا الجرم بوجود المعصية فيه  
 يجب علينا القطع بان اهل البيعة قاطعون بوجود المعصية فيه على تقدير ان يكون المعصية شرطا  
 للامامة فان قيل فيكون معلوم لا يلزم ان يكون ظاهرا ان قلت حقيقة المعصية ما ذكرنا  
ان راجع عدم خلق الله الذنب في العبد فعدم المعصية عدم خلق الله تعالى الذنب وعدم  
العدم وجوده او مستلزم لوجوده فعدم المعصية اما نفس خلق الله تعالى الذنب في العبد  
مستلزم كذا خلقه والذنب والمعصية خلق الله تعالى النفس او مع الغير فكيف لا يكون غير المعصية  
الذنب طامنا قلت منع قوله ان قد لا راجع حقيقة المعصية كذا ان لا يخلق الله تعالى  
العبد الذنب مع بناء قدرته واختياره ان ماله واختياره فانيها ذلك لان المعصية نفسها هي عدم  
خلق الذنب فيكون تعريف المعصية بعدم خلق تعريفها مستلزم لكونه تعريفيا بانها في الخارج  
عن ذاتها في اما تعريفها الحقيقي وما يستلزمه الحقيقية فهي ملكة اجتناب المعاصي مع  
تلك فيها ان في المعاصي المراد بالملكة الكيفية الدائمة في النفس فيعتبر عن تلك اللطف كجود لها



لمحقق الظن انه فصل منه ولا يخفى على من له ادق تدبر ان غير المعصوم ان لم يكن ملكا الملك  
 لا يلزم عاصيا بالحق مطلقا عن ان يكون ظاهرا ثم يمكن ان يجاب عنه بوجه اخر بان يقال ان  
 الظلم المطلق اخفى من المعصية لانه ان الظلم هو التعدي على العبر المعصية اعم ان يكون  
 متعديا او لا فليس كل عاصي ظاهرا على الاطلاق بل قد يكون انصراف قوله لكن الناس  
 انفسهم يظهر من مشربان الظلم لا يجب ان يكون متعديا وكذلك قال شارح المعاصدين  
 المعصية اعم من الظلم وليس كل عاصي ظاهرا على الاطلاق ولو سلم فدلالة الآية على صدق  
 الكبر لا يتبع كبره ان يكون ائمة وحمد النبوة والرسالة على ما راى اكثر المحققين بغير ريب  
 ان كل عاصي ظاهرا بناء على ان الظلم اعم من ان يكون متعديا على الغير ولا لا ثم ان المراد بالبعد  
 في قوله تعالى لا يزال عهد الظالمين عهد الامامة كما ادعاه الخصم كذا ان يكون المراد عهد  
 النبوة فلا يتبع كبره قيا للخصم وهو قوله لا شيء من الظالم باهل الامامة وصورته كذا  
 للخصم كما ذكره في شرح المعاصدين هو ان غير المعصوم ظالم لان المعصية ظلم على النفس او على  
 الغير لا شيء من الظالم باهل الامامة لقوله تعالى لا يزال عهد الظالمين وائمه الامامة  
 بقية السباق وبعد قوله تعالى ان جاء على الناس امانا قال ومن ذرئتي انتهي كلامه وشار  
 المحقق الى الجواب الواقع في السباق ولو سلم بقوله وقد يجاب كذا ان يراد بالبعد عهد النبوة  
 على ما مر ان اكثر المحققين فافهم **هذا الاول** لا يتبع المحنة الى التكليف سمي التكليف بها الى  
 بالمحنة اذ بها الى بالتكليف ثم هي الله سبحانه وبيد هم ايم احسن عملا وتذكر الآية انكرية  
 اقتباس مع ما لا يخفى على من له وقوف بعلم البدايع والابلاء والابلاء والمحنة والامتناع  
 واحد لما كان في التكليف امتيا السبدياتهم بطبع واهم بعض سمي بالمحنة **هذا الاول** قلنا غير  
 الجائز بعد نصب اثنين مستقلين يجب الجامعة كل منهما على الاضداد فلا يلزم من ذكرهما امثالا

احكام متضادة فاما في الشرع فكل بمنزلة امام واحد فان الشرع كما ينبغي من ذلك  
 بعد ان يجعل النبي ام والامام الامامة بين الكثيرين بشرط انهم يتشاورون فيما يتعلق بالامامة  
 وفي اجراء الاحكام الشرعية على العباد ونص لم يحكم واحد منهم بشي ما لم يتشاوروا لا غير  
 فكل منهم ان يحكم بالامور الشرعية وينفذ النواميس الالهية مع مشاورة الصالحين فلم  
 يتحقق منهم اجراء الاحكام المتضادة فلا يلزم امثالا احكام متضادة اما اذا كان احدهما  
 اماما بالاستقلال يجوز ان يصدر عن احكام اجتهادية متضادة فيلزم امثالا احكام متضادة  
 وهو مستحيل ل صاحب الصلابة كجذب نصب الامامين اذا تبعه البلاد بحيث لا يصل احكام  
 احدهما الى ما يصل اليه احكام الآخر لعدم لزوم امثالا احكام متضادة بل يتشاورون ويهد  
 ان الاتفاق ووجاء الاحكام مع ائمة ورتبة من ان يتحقق بينهم اختلاف انما يمكن اذا تروى  
 توافق مؤيد اجتهادهم ولم يبدعوا الشافق بين مقتضيات افكارهم واما اذا اذنت  
 انظار الى ما ينافق لما يؤدي اليه انظار البعض فلا يتحقق الاتفاق والاتفاق بل يتبادر  
 ذلك الى المحاصمة والمنازعة المؤدية الى المحالة والمجاربة وبذلك حصل امر الدين والديانة  
 ويبطل امر الخلافة وقد يجاب عنه ان من اصل السناد في الشرح ايضا بان مع جعل الامامة  
 شرعية بين الكثيرين ان يتشاوروا في نصب واحد منهم ويرضوا به ويجب ان لا يتبعوا وزم  
 ولا نصب اثنين يتبع بشرط ان لا ينصب احدهما ما حتى يتبع وزم الامامة وبشرط  
 ايضا ان لا ينصب عندهم واحدا منهم بشرط ان لا يكون من واحد من الامامة غيرهم  
 حتى يتبعوا وزم اثنين لا يتبعهم انفسهم واحدا منهم لم ينصب امام **هذا الاول**  
 كالا يخفى فتدبر **هذا الاول** لا ينزل الامام بالفتوى يعني لو لم يتحقق عادل الفتوى من امر  
 ربه وخرج من طاعة الله تعالى على عباد لم ينزل عن الامامة ولا ينافي ما ذكرنا قلنا

تعالى لا ينفك



لان نيل العهد ووصول الاني الابدان لان النيل والوصول الى الحدوث ليس بقا في الزمان  
 والمفروض ان الشيء المذكور في ان وصوله ونيله عادل غير ظاهر لم يتغير بل يتغير ذلك الشخص  
 عن الامامة كما ذكرته من قوله لا يقال عهد الطالين فان النيل وان كان هو بمعنى الوصول  
 وهو انما ابتداء ان يحدث ويوجد في الان كما ذكره ولكنه وما يبيح ان يتغير في زمان  
 ويبدو من قوله صارا الامام ظاهرا بعد ما لم يكن ولم يتغير لنا عهد الامامة الظاهر لان النيل العهد  
 مع بقائه العهد فلو كان العهد باقيا لكان النيل باقيا وانت خبر بان الآية لنيل النيل مطلقا  
 يعني لا يقال عهد الطالين لان الحدوث لا في زمان البقاء لا انما تقول الوصول بمعنى  
 امور اعتبارا الى ان يعتبر العقل بغيره في ان ويحكم بانفسه فيه فلا يتأخر له وانما الباقي  
 هو الوصول بالحق الاول دون الثاني ولو سلم ان الوصول ليس حقا الا الامام (فان قلت)  
 ان النيل هو بمعنى الوصول بل المراد به اعداد الوصول واليه اشار المحقق بقوله على ان  
 يمنع الاعمال للمحدث فمعنى الآية ان لا يحدث النيل والوصول للظالمين فلا ينافي ذلك  
 ان يحدث العهد للعادل ثم صار ذلك العادل ظاهرا مع بقاء العهد ولهذا السؤال جواب اخر  
 لم يفتقد قد مر في الحاشية التي على الحاشية رابعة قلت ملكا ملكا وليعتبر الناظر  
 في الامور وان العهد لم يستشر ابدأ فحقا اول بر عليه ان ان يريد بالعصمة  
 ملكة الاجتهاد عن المعاصي مع التمكن فيها فلا يمتنع التعريب ولا يكون في سقوط الدليل على  
 وفق المطلوب في المطلوب هو ان لا يشترط عدم الفسق في تحقيق الامامة والخروج عن طاعة  
 الله تعالى وانظم على العباد لا ينافي الامامة وعدم اشتراط ملكة الاجتهاد المعاصي في الامامة  
 لا يستلزم عدم اشتراط عدم المعاصي لحواله ان لا يكون الملكة شرطا ويكون عدم المعاصي  
 شرطا وجود العصبة من قبل الامامة فلا يثبت المطلوب كما ذكرته من عدم اشتراط العصمة

في الامامة ابتداء مكانه من قبل الاشتباه عدم التفرقة بين العصمة وعدم الفسق فيقتضي  
 ان المطلوب هو ان لا يشترط العصمة وان اريد بالعصمة عدم الفسق فيقتضي ان عدم  
 اشتراطه ان عدم اشتراط عدم الفسق ابتداء ممنوع وكيف فانهم قالوا يشترط العبد  
 في الامامة لان الفسق لا يصح لامر الدين ولا يدين باوامر الله تعالى انما لا يخرج من  
 مقاصد علم الكلام اعلم ان مباحث الامامة وان كانت من الفقه لرجوعها الى ان القيام  
 بالامامة ونصب الامام الموصوف بالعصمة المخصوصة من فروع الكفاية وهي امور كلية  
 يتحقق بها مصالح دينية وفدوى لا ينظم الاوامر لا يحصلها فيقتضي ان يخرج يحصل  
 في الجملة من غير ان يتحدد حصولها من كل واحد لا فناء في ان ذلك من الاحكام العلية دون الاعتقادية  
 وقد ذكرنا كتبنا الفقهية انه لا بد للامامة من امام خير الدين شمس السنة وبهتف  
 المظلمين ويستوفى الحقوق ويقضي مواضعها ويشترط ان يكون مكلفا مسلما عدلا  
 ذكرا عادلا مجتهدا شجاعا ذا رأي وكفاية سمعيا بصيرا عاظما قويا فان لم يوجد  
 قرشي ثم ان يستجمع الصفات المعقولة والكمالية فان لم يوجد فمجهول ولد اسمعيل وانه  
 يوجد فمن الحج ولا يشترط ان يكون ما شيا ولا معجوزا وافضل ممن ياتي عليهم كمن لا  
 بين الناس في باب الامامة واحكام الخلافة اعتقادات فاسدة وافضل ذات باردة سيما  
 من فرق الروافض والخوارج ومات كل من شمس فرق اهل البدع والاهواء الى تعصب  
 باردة وتعصب غير لافقة ينجح ويقضي له فحق كثير في قواعد الاسلام وترجم من قوانين  
 الاحكام وتقرر مما برأه المسلمين والندج في المكلف الراتب مع القطع بان ليس للشيء من  
 ادوالهم وانما قيم وافضليتهم كثير من تعلق بالافعال المكلفين الحقت تلك المباحث في باب







كما فسجد الله لك كلهم اجمعون فالله لك اسم ظاهر عام ولكنه يحتمل الحضور فلما  
 كلام انقطع هذا الاحتمال لكنه احتمل الجمع والتفرق فانقطع احتمال التناوب بل هو  
 وحكم المفسر وجوب العمل على احتمال الجمع والافراد وان احتمل التناوب والتخصيص فليس  
 ذلك الكلام لاجل ذلك المراد ففرض فهو ما زاد وضوحا على الظاهر من ان الكلام لا في  
 نفس الحقيقة وحكمه وجوب العمل بما وضح على احتمال التناوب وهو في الجواز كقولنا في اصل  
 الله ابيع وحرم الربا فان نصف في التفرقة بين البيع والربا حيث سبق لذلك  
 لانهم كانوا يدعون الحائلة بينهما قال الله ذلك بانهم قالوا انما ابيع مثل الربا فقال  
 الله تكروا عليهم واحل الله البيع وحرم الربا والافراد وان لم يكن سوق الكلام لذلك  
 المستفاد منه فهو ظاهر وهو اسم الكلام ظهر منه المراد به مع حسنة وحكمه وجوب العمل  
 بالذي ظهر منه فانظر هو نفس البيان من غير كسفة ونقص والمفسر والحكم بيان مع كسفة مع  
 نقل بيان سبق ظاهر من غير ان يكون السياق فاذا انفصل بذلك سياق الكلام بسبب نقضه فاذا رتب  
 انفصل به ما ينقطع الجواز والتناوب ليس منتهى او اذا انفصل به ما ينقطع الجواز والتناوب ليس  
 محكما مثل انظر قوله تعالى واحل الله البيع وحرم الربا فانظر في حيل ابيع وحرم الربا  
 حيث يفهم بجماع الحقيقة من غير قرينة واذا قل المراد من النقط وان حتى العارض فهو حقيقي  
 وهو ما فخر مراده بعارض غير الحقيقة لانها لا بالطلب وحكمه النظر في تسليم ان  
 الاختلاف المربى او نقصان فيظهر المراد كتابة السرقه في حق الطار والنبش فان الطرد  
 والنبش لا يدخلان في السرقه لان ركنه بالاختفاء وحكمها مال محرر ملك ونصابها  
 قدر عشرة دراهم مفروبة والطر ليس اخذ المحرز لانه اخذ الكسفة فهو خارج عن الحكم والنبش  
 ليس اخذ المملوك فلهذا لا يلزم قطعها بقوله تعالى السارق والسارقة فاقطعوا ايديهما وان

خلف

درج

وان حتى لنته ان الحقا عطلا فهو مشكوك حكمه اعتقاد الحقيقة في جوارحه او ثم  
 على الطلب وانما مثل فيه الى ان يتبين المراد فقولنا كما وان كنتم جنبا فاطهروا  
 وقع الاشكال في النعم فانه ظن وجه باطن كن او ركنه بانها مثل وادركه الحقا  
 عطلا بل ليس التعلق فهو محتمل وهو الذي ازدهمت فيه الكفاية واشتبه المراد اشتباها  
 لا يدرك لنته البشارة بل بالمرجع الى الاستغفار ثم الطلب ثم التامل وحكمه اعتقاد  
 الحقيقة في جوارحه او والتوقف فيه الى ان سمن بعبارة الجمل كالصلوة والزكوة اذا  
 لم يعلم ان المراد ان معناها فبين النبي حرم ان المراد بها الاركان المخصوصة والا  
 المحض من اوله يدركه ان الحقا اصلها من مشايخنا كالحط في احوال السور وكما يبد  
 والوجه وكذا وحكمه اعتقاد الحقيقة قبل الاصلية هذا بيان اجمال الكلام المحتمل  
 اراد التفعيل فليرجع الى كتب الاصول اذا ثبت كونها معصية بدليل  
 قطعي ولم يكن المستحيل ما تلاق غير ضرورة الدين وانما قيد بقوله ولم يكن المحتمل  
 ما تولا لان استعمال اذا لم ثبت كونها معصية بدليل قطعي لم يكن الاستحلال بها كذا  
 وانما قيد بقوله ولم يكن المحتمل ما تولا لان الاستحلال ما ثبت بالدليل القطعي كونها معصية  
 لا يكون كذا على الخلافة بل انما يكون كذا لو لم يثبت ولا المحتمل ما تولا صحيحا وانما قيد التناوب  
 فلا يكون الاستحلال كذا وانما قيد في غير ضرورة الدين لان الاستحلال معصية يعلم  
 كونها معصية من ضرورة الدين كذا في الاحتمال ما تولا لانها اذا لم يعلم من  
 ضرورة الدين فالحتمى اذا لم يقع شبهة محتملة فهو كاف في الافلاق والتناوب في الملاسة ودلائل  
 حدوث العالم وتقدم من شتر الاجاب في الوصية وعلم الباري بالجزئيات وقد رت  
 خالق الارضين والسموات لا يدفع كذا لانها من ضرورة الدين فانكاره كذا كذا كان



مع الانسنة وتاويل اول هذا الذي ذكرناه من لزوم الكفر قطعاً من الكار مع الاسلام  
في غير الاجماع القطعي مما يكون منصوصاً عليه وما يكون ضرورياً الدين متفق عليه  
واما كونه منكر اي منكر الاجماع القطعي الذي لم يصر ضرورياً الدين فيه خلاف  
هذه اية ما سر بها من تحريك كلام الحق في هذا المقام وتقرير المقام ولا يخفى على ذي طبع  
سليم وفهم مستقيم سمجة ذلك التحريك وصراراً ذلك السيد الاول مرافقة  
الحكمة اي في هذه اية ما يرفع مع قطع النظر عن حال الاشياء من الازمان لعدم اختلاف  
اي اختلاف الحكم باختلاف تلك الحال اي حال الاشياء من الازمان واما مثل حرمه  
لحرق الحكمة في الدين اي في اعتبار اوقات الاشياء من احوال الزمان فتعني خلافه فيقول  
ان يكون ارادة بتدليل حال الاشياء من الازمان قاله صاحب ان ما كان في زمان  
وشريعة دون زمان اخر وشريعة اخرى فتعني حله ليس كقولنا ان ذلك الزمان قد تغير  
اسمها احوال القدم وان يجرى كالحديث كانه عليه في الاول اية البقية وما كان حراماً  
في كل زمان وشريعة فتعني حله كقولنا الحرة الابدية انما هي لما اقتضتها الحكمة الابدية  
الازلية مع قطع النظر عن حال الاشياء من الازمان وادارة الخروج عن الحكم الابدية  
الابدية ارادة ان يحكم الله تعالى بحكمه وهذا جمل منه به يرد على الشك ان هذا المستمر  
بشروط الحسن والقبول العقلية والحدس فرفه فان قيل الجزم بان العاصي يكون  
في النار باس اي على تقدير ان يكون الجازم عاصياً وقس عليه قول الجزم بان المطيع يكون في  
الجنة امن يتبع ان ذلك انما يكون انما على تقدير ان يكون الجازم مطيعاً ومنه في ذلك على امرين  
احدهما انه يجب على الله تعالى ان يثيب المطيع وعتاب العاصي وثانيهما ان ابائس والامن بالنظر  
الى حال الجازم بالامن وابائس فلو كان القياس الى حال الغير لزم ان يكون الجازم عاصياً

في الصدرة الاولى مطبوعاً في الصدرة الثانية فان المطيع باس من ان يرحم الله العالم  
والعاصي امن من مكر الله تعالى بالنسبة الى المطيع ومن قواعده اهل السنة ان لا  
يكون احد من اهل القبلة اعلم ان المراد باهل القبلة هم الذين اتفقوا على ما يهدى ضرورياً  
الدين كحدث العالم وحشر الاجاد وعلوم الله تعالى بالكلية والجزئية وما الشبه ذلك  
فمن يواطى طول عمره على الطاعة باعتقاد وقدم الحال العالم او تنق الحشر او تنق العلم بالجزئية  
لا يكون من اهل القبلة او نقول بهذه العادة التي ذكرها ان ربح انه لا يكون احد من اهل  
القبلة في الدنيا الا بقبوله لا انه لا يكون احد من اهل القبلة في تكفير من انكر ضرورياً الدين في  
نقول انه على تقدير ان يكون هذه القاعة محمولة على العموم فانما نسبت الى الدين الحسن  
الاسمى وبعض مناسبيه واما البعض الاخر من اصحابنا فليعلم بان الشيخ ومناصبه  
وهم اهل الاصل الذين لم يداخروا الشيخ ومناسبيه الذين كفروا المعزلة والشيعة في بعض  
الحكاكي كسني العتبات واجداد الله تعالى قبل العبد وكسني الرواية والتدريج في الكابر العتبات  
الذين استشهد لهم الميرزا والشيخ في الكفر والابانة وغير ذلك من الكتب  
المسطرة وقال الله تعالى في الاحكام الاسرار ان كل من كفر منكم فاعلم ان الله لا يقبل التوبة عن الظالمين ولا يقبل  
جمهور المشركين والفقهاء على انه لا يكون احد من اهل القبلة فالشيخ ابو الحسن الاشعري قال في  
اول مقالات الاسلاميين اخلف المسلمون بعد نبوتهم في الدنيا بعضهم قتل بعضاً وبعضاً  
بعضهم من بعض فصاروا فرقاً متباينين اما ان الاسلام محضهم ومعهم وهذا قد بينه  
وعليه اكثر اصحابنا وقد نقل من الشافعي رحمه الله ان لا ادركها شهادته احد من اهل الاصل  
الا الخطابة فانهم يعتقدون في الكفر كاقوال الحكماء صاحب المختصر في كتاب المغني عن الله  
حقيقة رضى انه لم يكن احد من اهل القبلة وحكي بذكر الدان من الكفر وغير المعزلة الذين



كما قبل ان الحسن كان فيكون الا يجب منارضا بغيره بالمثل وقد كرم المحرمه في  
 بعد اسم من اعيانها ومن اعزله وقال الاستواء ابو اسحق كل من كان بكفرنا فحق بكفره وانا فلا  
 انتم كرم من شارح الحق قد راسمت ما علمناه عليك حلت ان لا اجبنا الى الجمع بين  
 قولهم لا يكفر احدنا اهل القبلة وقولهم يكفرون قال جنى القرآن واستحالة الردية اوسب  
 الشك في اوليها وذلك لعدم اني والقائل فان القائل بالتكفير بعض اعيانها والقائل  
 بعدم التكفير بعض اخر منها فلا اشكال ولا حرج فيجوز ان يكون القول الثاني للتقليد و  
 ما ذهب اليه المخالفون والقول الاول لا يفرق بين اهل القبلة فلا اشكال ايضا  
 ومما اعلم علم الغيب الطرقة مما ينبغي ان يكون في القائل الحسن فانه قبل التعريف الكنه ما ذكر  
 من ان لا يرفع بعض الناس على الاضمار الى الكلمة كما ذكره اشرار و ذلك لان القائل  
 من قوله مطلق علم الغيب وراى الامور الغائبة وما يتوهمه العقل المتعسر نفسه من غير  
 الاستغاضة والى الاخر البقاء فلهذا قد رفع قد علم ذلك القائل قال الحسن المكون بحقيقة علم الله  
 الاطلاق دون المثل هذه والاطلاق لا ينافي القائل الحق ان المثل هذه لا ينافي القائل لا ينافي  
 الى هذا **ويقال** راسا من الحسن قال في العجايب يقال له ان من الحسن ان من من  
 ليس فاعني ان له ان الممكنان تعلقا وقربا من الحسن عقول ابيه اخبارا عن الحقايق والى بفتح  
 الراء المهملة وكسر الهمزة وتشديد الباء على وزن فعيول وقول الشارح وتابعة بالفتحة  
 مع رابنا وهذا لفظ الراء اسم لفرس من الحسن وحاجبه **فقال** الحسن المظهر  
 وهذا اجابة وفيه بحث يجوز ان يكون قوله تعالى الحسن المظهر اخبارا عن كونه ان كونه ليس  
 من المظهر بل قضا الله تعالى بقية القضا بالبق لا يكون للاقرار من اللاحق  
 بل هو حصة كانت للقضا فان القضا ليس لانه البق ولا قضا في اللاحق وما يجده ان

اعمى من طهر البصر في بدء الحال سواء دعا الانكار او لم يدع وقبل سيب دعا النكاح  
 امور الدنيا ومعها في معيشته ولا سيب في اعدا الآخرة وبه ان يذكر القول <sup>التوفيق</sup> ليعمل  
 بين الانية وما دعا الكافر من الالة فضلا والكذب وهدان وعدة المظلوم وان كان كافرا  
 سيب **اسعد** العناري اسيد بفتح الهمزة وكسر السين المهملة والفتحة والفتحة  
 بكسر النون الموحدة والفاء **فصف** بالمشرف صفت الكائن وثابة وعوره الى قصر  
 الارض قال العرب صفت بالمكان اذا اراد القصر **والفقيه** الحكيم او الغيا  
 بفتح الفاء اسم كالفقيه بفتح الفاء ومعناه بفتح من النبى والغنى واحد روى ان فتح  
 قدم افسدت لبنا زرع جماعة فيكم داود وعمر بالفصح اصحاب الحوت وبالبحر اصحاب الفصح  
 فقال الله سليمان وعمر وهدان اعدى عشرة سنة فبشر هذا الذي فكنت ارفق بالفرقتين واوفى  
 بالتمنى فحين وهدان الحكم الاول ان يدعى الحوت الى ارباب الله يتقدمون عليه حتى  
 يعود الزرع الى الهية الاول ويدفع الله الى اهل الحوت ينضمون باثم يراودون الى  
 كل واحد الى صاحبه ملكه فقال داود وعمر سليمان القضا ما قضيت وكم داود عليه السلام  
 بذلك القضا الذي قضاه سليمان والدليل على ان حكم داود وعمر بالفصح اصحاب الحوت و  
 بالبحر اصحاب الفصح بالاجتهاد دون الدعي انه لو كان بالبحر كما جاز سليمان مما لفتته  
 والى داود الرجوع عن حكمه ان اجتهاد سليمان وهذا يظهر انه يجوز ان للنبي ان يجتهد <sup>على</sup>  
 واخرى مع هذا الدليل ان الدليل على وقوع القضا في حكم داود وعمر بانه كنه ان يكون  
 التخصيص ان تحصيل التفرع بين سليمان كونه فيهم سليمان احق مما فهم داود كما يشعر به  
 قوله ان قولا سليمان غير هذا ارفق بالفرقتين ولا يكون التخصيص لاجل فضا في حكم داود فضا  
 سليمان قال حكيم هذا حق لكن غير احق بالفرقتين **وقد** اجتمعوا على ان الحق فيما ثبت



بالنقض واحد لا غير اخر عرض عليه بان الاجماع على وجه الحقيقة انما يكون في الحكم الغير الاجتهاد  
والبحث في الاحكام الاجتهادية يعني ان غرض استدلال اثبات لن الحكم الاجتهادي في دفعه  
الخطا وليس كل حكم اجتهادي حق فاصلا لان الاحكام الاجتهادية قد تختلف ويناقض فلا  
كان كل واحد منها مقبولا عند الحق مع انهم اجمعوا على وحدة الحق ومحصل الاعراض هو  
ان اراد انهم اجمعوا على وحدة الحق مطلقا سواء كان ذلك في الاجتهاد او في غير ما فبرس  
فان الاجماع ليس الا وحدة الحق في غير الاجتهاد وبما فسر كمن لا يبعد لخط لان المطلوب اثبات  
وحدة الحق في الاجتهاد وبما والدليل ينبغي وحدة الحق في الاجتهاد وبما فلا يبع التفرق الى  
لا يكون سوق الدليل على وفق المدعى على ان قوله والقياس منظر لا ثبت مخرج من الامور  
بالعكس عند الخلف يعني ان القياس مثبت عند الخلف لا منظر **لا تفرق في العمومات**  
الواردة في شريعة نبينا صلى الله عليه وسلم في الأشخاص اعرض عليه بان ان ارد عدم الفرق في العمومات  
بين الأشخاص بالنسبة الى الحكم الغير الاجتهادي فسلم انه عام شامل لجميع الأشخاص لكن لا  
ينبغي المطلوب لان النزاع في الاحكام الاجتهادية فلا تفرق اي لا يكون سوق الدليل على  
وفق الدعوى وان ارد عدم الفرق في العمومات بين الأشخاص بالنسبة الى حكم مطابق او بالنسبة  
الى حكم الاجتهادي فهو غير مسلم بل هو اول المسئلة وبالحكمة لا احد الزام الخلف لان العمومات  
انما وردت في الاحكام الغير الاجتهادية والكلام في الاحكام الاجتهادية وبينها بكون بعيد  
وبذلك علم ان ما في التلخيص من انه يلزم الجمع بين التباينين بالنسبة الى شخص واحد في ذات  
استحقاق رجل عالما يلزم تقليد مذهب معين مجتهد من خلفاء وشافعية فافاه احداهما  
باباحة النبوة والاخر بوجوه ولم يترجح احدهما عنده ولم يستقر عليه على شئ منها ايضا  
لا يوجب الزام الخلف اذ لا يقول ليس ذلك الشخص ما هو ان تقليد كل واحد من الحكمين

وهو مختار ان شاء اختار مذهب الحنيفة فيكون حراما عليه في نفس الامر وان شاء اختار  
مذهب الكل فيكون حلالا بالنسبة اليه في نفس الامر **وهو الاول** فلو جوزه الاول انه الله تعالى  
امر كل امة بكلمة بالسجود لادم عليه السلام على وجه التخليص والتكريم اه الوجهان الاولان من  
الوجوه المذكورة لا يثبت تفصيل رسول البشر على رسول الملائكة وتفصيل عامة البشر  
على عامة الملائكة لا ينبغي الا الدعوى الاولى من الدعويتين المذكورتين ومن تفصيل رسول  
البشر على رسول الملائكة فان قيل منطوق الدليل ان المذكور ان ليس الا تفصيل ادم  
على الملائكة دون تفصيل سائر الانبياء هم كما يدل الدليل ان على تفصيل الانبياء هم  
وبين غيرهم من الانبياء في هذا الباب فتسأل الدليل على تفصيل على كل امة كيد على انفسه  
سائر الانبياء هم لكن لا ينبغي الدليل ان المذكور ان على تفصيل العامة ان عامة البشر  
على عامة الملائكة وذلك يظهر عند الرجوع الى الدليلين المذكورين وقد عرفت ان  
الدعوى امر ان فلا يكون الدليل منطبقا على الدعوى **وهو الثاني** وقد خص من ذلك  
بالاجماع عدم تفصيل عامة البشر والرسول على عامة الملائكة ورسول كل امة تخصيص  
كذلك لا ينبغي تفصيل عامة البشر على رسول الملائكة للاجماع على تفصيل رسول الملائكة على  
عامة البشر فتقول ذلك التخصيص اما ان يقتض من الابرار والاعوان الانبياء منهم  
فينبغي الاتية مع ذلك التخصيص بتفصيل رسول الله صلى الله عليه وسلم على عامة الملائكة و  
رسول الله صلى الله عليه وسلم على عامة البشر على عامة الملائكة وقد عرفت ان المدعى امر ان تفصيل  
رسول البشر على رسول الملائكة وعامة البشر على عامة الملائكة وان يقتض من العالمين  
رسول الملائكة فيكون الامر بالعالين ما يكون من العالمين ثم لم يفر رسول الملائكة بتفصيل  
الآية مع ذلك التخصيص لتفصيل رسول الله صلى الله عليه وسلم وعامة البشر وتفصيل عامة البشر



على عامة الملائكة لا تفضل رسل البشر على رسل الملائكة وقد عرفت انه ايضا داخل في  
 المذكور وبما يحتمل ان الآية المذكورة ان حملت على الظاهر فتدل على ما يكون الاجماع على خلاف  
 مذهب تفضيل عامة البشر على رسل الملائكة وان خففت فيه الوجه الاول لا يدل على ما يدل  
 على تفضيل عامة البشر على عامة الملائكة وعلى الوجه الثاني لا يدل على تفضيل رسل البشر على  
 الملائكة فلا يكون الدليل على تقدير التخصيص منطبقا على الدعوى كما عرفت لكن تخصيص  
 الثاني من تخصيص لفظ العالمين اول من التخصيص الاول اي تخصيص آل ابراهيم وال عمران  
 اذ من قواعدهم ان حمل لفظ الاخير على المجازي من حمل اللفظ الاول على المجازي كما يكون  
 كتر في الحرف قبل الوصول الى منط النهر وطفة فانزع الحرف قبل الوصول الى الماء استقام  
 لظاهرة من غير ضرورة وشك حمل اللفظ الاول على المجاز في الكتاب المسماة من غير ضرورة  
 اشق واحد في الخلاص فكونه افضل وقد قال في افضل الاعمال احرارنا  
 وفي العمى في امر الشئ اشبه ان قلت للملائكة في متابعتها على البشر صفات فاحلة بغير  
 فضل العمل الذي للبشر فيها اي في جنب مقابل الملائكة فلا يلزم كبحر وافضل  
 اعمال البشر اعمال الملائكة تفضل البشر على الملائكة قلت بهذا الادعاء مما لا يثبت  
 حق الانبياء بغير دليل للملائكة في متابعتها على الانبياء البشر صفات فاحلة بغير فضل الاعمال  
 في جنبها قلنا ذلك خلاف الواقع ومخالف لما في نفس الامر لكن الادعاء المذكور في حق عامة  
 البشر لا يبعد ان يثبت بغير دليل للملائكة في متابعتها على عامة البشر صفات فاحلة بغير فضل  
 اعمالهم فيها كما وان قيل ان كان المحجب عن كلام الله تعالى على الاستدلال فلهذا  
 قال الادعاء في حق الانبياء بغير دليل فارجع من فائدة المناظرة لان كلام المحجب على هذا  
 هذا الادعاء في حق الانبياء بغير دليل فارجع من فائدة المناظرة لان كلام المحجب على هذا

بغير

بغير حقيقة انكار السند ومثاله ومنع السند ودوافعا ووجه اي باذكارنا من اصل  
 السؤال واجواب عنه يظهر ان هذا الوجه الرابع ايضا لا يثبت الا بتفضيل رسل تفضل  
 الانبياء البشر على عامة الملائكة وانبياءهم فقط ولا يثبت تفضيل عامة البشر على عامة الملائكة  
 لان عبادة البشر واعمالهم وان كان اشق وافضل لكنه كغيره ان يكون للملائكة في متابعتها على  
 عامة البشر صفات فاحلة بغير فضل الاعمال في جنبها فليكن من ذكره الدلائل المذكورة  
 لا يثبت القطع واليقين فاللايق في امثال ذلك التمام التوقف وعدم الاجترار بغير وجه احد  
 الطرفين فان الفضل بيد السيد منه من يشاء والله ذو الفضل العظيم تمت الادراك









